

دروس خارج الهیات

استاد محمد حسین حشمت پور

سال ۹۲-۹۱

به همراه صوت دروس

WWW.GHBOOK.IR

بسم الله الرحمن الرحیم

آرشیو دروس لاهیجی استاد محمد حسین حشمت پور۹۲-۹۱

نویسنده:

محمد حسین حشمت پور

ناشر چاپی:

سایت مدرسه فقاهت

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

آرشیو دروس لاهیجی استاد محمد حسین حشمت پور۹۲-۹۱

مشخصات کتاب

سرشناسه: حشمت پور، بشیر محمد حسین

عنوان و نام پدیدآور:آرشیو دروس لاهیجی استاد محمد حسین حشمت پور۹۲-۹۱/محمد حسین حشمت پور.

به همراه صوت دروس

منبع الکترونیکی : سایت مدرسه فقاهت

مشخصات نشر دیجیتالی:اصفهان:مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، ۱۳۹۶.

مشخصات ظاهری:نرم افزار تلفن همراه و رایانه

موضوع:لاهیجی

متن درس شوارق الإلهام(لاهیجی)- جلد سوم - بخش دوم استاد حشمت پور - یکشنبه ۲۳ مهر ماه ۹۱/۰۷/۲۳

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: توضیح فقرات اخیر حدیث، پیرامون نفس ناطقه

قوله (ره): «... و خلق الانسان ذا نفس ناطقه ان زکیها بالعلم فقد شابهت جواهر اوایل عللها و اذا اعتدل مزاجها و فارقت الاضداد فقد شارک بها السّبع الشداد.» (شوارق الالهام: ج ۳ ص ۴۲۵)

بحث در اثبات وجود عقول بود، مرحوم خواجه مدعی بود که ادله فلاسفه بر اثبات وجود عقول تام نیست، از این جهت وجود عقول گر چه ممکن است و محال نیست لکن دلیلی بر تحقّق آنها نداریم.

محقق لاهیجی (ره) مدعی است نه تنها ادله عقلی بر وجود عقول قائم شده بلکه میتوان وجود عقول را با تکیه بر روایات نیز اثبات نمود، محقق لاهیجی (ره) در اینجا به یک روایت استناد می نماید، که توضیح فقرات مربوط به عقل گذشت، اکنون به توضیح ادامه روایت می پردازیم.

نفس ناطقه همان عقل متصل است، گر چه عقل یکی از قوای نفس انسان است لکن عقل عین نفس ناطقه می باشد، یعنی اگر نفس انسان را بما هی نفس الانسان ملاحظه نمائیم که همان نفس ناطقه است، عین عقل متصل است و بقیه قوا در تحت تصرف اویند، اما اگر خود نفس انسان را ملاحظه نمائیم بدون ملاحظه نفس ناطقه، عقل یکی از قوای اوست. ابن سینا (ره) نیز گاهی از عقل به نفس ناطقه تعبیر می نماید.

امـام (ع) در ادامه حـدیت دو ویژگی برای نفس نـاطقه ذکر می نمایـد، ویژگی اوّل «ان زکیّها بالعلم فقـد شابهت جواهر اوایل عللها» مربوط به خود نفس ناطقه است، لکن ویژگی دوّم « و اذا اعتـدل مزاجها و فارقت الاضداد فقد شارک بها السّبع الشداد» اولاً و بالـذات مربوط به بدن است لکن به سـبب علاقه شدید نفس و بدن، به نفس نیز اسـناد داده می شود، که توضـیحش می آید.

ص: ۱

ویژگی اوّل نفس نـاطقه «ان زکیّهـا بـالعلم فقـد شـابهت جواهر اوایل عللها» این است که اگر نفس ناطقه را با علم تزکیه نمائیم شباهت به جواهر اوائل پیـدا می کنـد، جواهر اوائل عقول اند، که چون در صدور، اول اند از آنها به اوائل تعبیر شده است، این جواهر، علل نفس ناطقه اند، زیرا عالم مثال معلول عالم عقل است و نفس جزء موجودات عالم مثال است. عقول، علم و کشف و ادراکند و در آنها حجاب مادیت وجود ندارد، اگر نفس ناطقه را با علم تزکیه نمائیم در جهت علم و ادراک به آنها شباهت پیدا می نماید.

منظور از علم در اینجـا علم به ذات الهی، صـفات الهی و افعـال الهی است، البته هیـچ علمی خارج از این سه حوزه نیست، زیرا علم فیزیک، طب و امثال اینها نیز از افعال الهی بحث می نمایند، بنابر این همه علوم، الهی اند، و توصـیف برخی علم به نافعیّت با مقایسه حاصل می شود، زیرا برخی نسـبت به برخی دیگر منفعت بیشتری دارنـد، بله میتوان علمی را در جهت بدی اسـتعمال نمود.

در برخی نسـخ عبارت « ان زکیّها بالعلم و العمل» آمده است، و این نیز روشن است، زیرا نفس با دو بال علم و عمل تعالی پیدا می کند، و وقتی تعالی نمود به عقول که موجودات متعالی اند شباهت پیدا می نماید.

لفظ «عللها » جمع علت است و اسم است نه فعل.

ویژگی دوّم نفس نـاطقه در ایـن روایت شـریف این است که «و اذا اعتـدل مزاجهـا و فـارقت الاضـداد فقـد شـارک بهـا السّبع الشـداد»، اعتـدال مزاج که در نتیجه اعتـدال کیفیّات مختلف بـدن انسـان حاصـل می شود، مربوط به بـدن است، زیرا کیفیّات مذکور مادی اند، لکن چون نفس و بدن رابطه متقابل دارند و تأثیر و تأثر متقابل بین شان بر قرار است، میتوان آنرا به نفس نیز مربوط دانست، بدن معتدل، نفس معتدلی دارد.

ص: ۲

هر گاه بـدن انسان معتـدل شود و از اضـداد بـدور باشـد، یعنی اضداد، در وجودش به صورت متعادل باشـند و یکی بر دیگری غلبه نکنـد، مثلاً حرارت بر برودت غلبه نکنـد، در این صورت بدن انسان مریض نمی شود و سالم می ماند و باقی خواهد ماند. عمر طولانی امام زمان (عـج) معجزه نیست، بلکه در اثر اعتدال مزاج است، چون ایشان صاحب الزمان اند و بر زمان و زمانیات اشراف دارند گذشت زمان بر ایشان تأثیر نمی گذارد تا پیر و فرسوده شوند.

وقتی اعتدال مزاج حاصل شود، انسان شبیه سـبع شداد می شود، سـبع شداد بر گرفته از آیه شـریفه « وَ بَنَيْنا فَوْقَكُمْ سَبْعاً شِداداً» [۱] می باشد، در برخی تفاسـیر، سـبع شداد به کواکب سـبعه تفسیر شده است، وجه اینکه به افلاک سبعه تفسیر نشده این است که این آیه خطـاب به عمـوم مردم است و عمـوم مردم کـواکب سـبعه را مشاهـده می کننـد نه افلاک را، این وجهی است که مفسـرین ذکر نموده انـد. لکن باید اضافه نمود که ظاهراً کواکب سـبعه نیز از جنس زمین اند، از طرف دیگر کواکب سـبعه به شـداد توصـیف شـده انـد نه زمین؛ شایـد بتوان گفت که یا زمین نیز وصف شداد را دارد و در آیه، نفی نشده است، و یا اینکه کواکب سبعه از جنس زمین نیستند و یا اینکه طبق فهم مردم سخن گفته شده که آنها را شداد می دانند نه زمین را.

وجه شـباهت بین بـدن معتـدل المزاج و سبع شـداد این است که سـبع شـداد وجودشان طولانی است، در اندیشه مشاء، ازلی و ابدی اند، و وقتی بدنی معتدل المزاج شد در بقاء به آنها شباهت پیدا می نماید.

ص: ۳

محقّق لاهیجی (ره) در انتهای حـدیث می فرمایـد: «صـدق ولی الله عن رسول الله عن الله» مقصود از این تعبیر، لزوماً این نیسـت که این حدیث را امیر المؤمنین (ع) از رسول خدا روایت نموده است، بلکه اشاره است به اینکه علم امیر المؤمنین (ع) بر گرفته از علم رسول خداست، زیرا مقتضای رابطه طولی وجود همین است.

ائمه (ع) مخزن علم الهی انـد، علم اجمـالی که برتر از علم تفصـیلی است در آنها وجود دارد و هر وقت اراده کننـد در آن نظر می نمایند.

توضیح ادامه فرمایشات محقّق لاهیجی (ره) در جلسه بعد خواهد آمد.

متن درس شوارق الإلهام(لاهیجی)– جلد سوم – بخش دوم استاد حشمت پور – دوشنبه ۲۴ مهر ماه ۹۱/۰۷/۲۴

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: علّت انکار وجود عقل توسط متکلمین و تعریف نفس

قوله (ره): «و لا ینافی ثبوت المجرّدات العقلیه حـدوث العالم علی ما حققناه، و المتكلّمون لما تصدّوا لاثبات الحدوث من طریق الحركه و هی لا تجری علیها استنكفوا من ثبوتها و لا یلزم ذلک علی تلك الطریقه أیضا لان تلك المجرّدات عند مثبتیها مرتبطه بالجسـمانیات نحوا من الارتباط غیر منفكه عنها انفكاكا تخلفیا فحدوث الجسـمانیّات بایّ طریق كان مستلزم لحدوثها لا محاله.» (شوارق الالهام: ج ۳ ص ۴۲۵)

بحث در اثبات وجود عقول بود، مرحوم خواجه مدعی بود که ادله فلاسفه بر اثبات وجود عقول تام نیست، از این جهت وجود عقول گر چه ممکن است و محال نیست لکن دلیلی بر تحقّق آنها نداریم.

محقق لـهیجی (ره) مـدعی است نه تنهـا ادله عقلی بر وجود عقول قائم شـده بلکه میتوان وجود عقول را با تکیه بر روایات نیز اثبـات نمود، محقق لاهیجی (ره) در اینجا به یک روایت اسـتناد می نمایـد، که توضـیح فقرات آن گـذشت، اکنون به توضـیح ادامه فرمایشات ایشان می پردازیم.

ص: ۴

محقق لاهیجی (ره) می فرمایـد علّت اینکه متکلمین به انکار وجود عقول پرداخته اند این است که متکلمین از یک طرف عالم را حادث می داننـد و از طرف دیگر حـدوث عالم را از طریق حرکت، اثبات می نماینـد، و چون در عقول حرکتی نیست، پس عقول را جزء عـالم ندانسـته و وجود آنهـا را انکار می نماینـد. پس چون حـدوث عقول را از طریق حرکت، نمی تواننـد اثبات نمایند به انکار وجود آنها می پردازند.

محقق لاهیجی (ره) می فرماید این روش متکلمین دو اشکال اساسی دارد:

اشکال اوّل: حدوث عقول را میتوان از طریق دیگری اثبات نمود، زیرا اثبات حدوث، منحصر به طریق حرکت نیست.

اشکال دوّم: حدوث عقول را از طریق حرکت نیز میتوان اثبات نمود، بدین تقریر:

همه اتفاق نظر دارند که اگر عقول موجود باشند، مرتبط با اجسام اند، این مطلب مورد اتفاق متکلمین و فلاسفه است، از طرف دیگر به اعتقاد متکلمین، اجسام حادث اند، حالا با توجه به این دو مطلب می گوئیم: اگر عقول مرتبط با اجسام باشند، عقول نیز حادث اند، زیرا عقول، علت تامه افلاک اند و افلاک نیز جسم اند، وجه اینکه عقول، علت تامه آنهایند این است که قبل از آفرینش افلاک، افلاک قابل نیستند تا علت قابلی جزئی از علت تامه باشد، چون مفروض این است که عقول، افلاک را می آفرینند، یعنی هم ماده آنها را و هم صورت آنها را می آفرینند، بنابر این، علت قابلی مطرح نیست، بلکه عقول، علت تامه افلاک اند؛ حالا مفروض این است که افلاک حادث اند، اگر عقول، قدیم باشند، تخلّف معلول از علت تامه رخ می دهد به این صورت که علّت تامه در ازل بوده لکن معلولش موجود نشده و از او تخلف نموده است، پس اگر معلول، حادث است، لازم است تا علت تامه اش نیز حادث باشد؛ با این تقریر، حدوث عقول از طریق حرکت، ثابت می گردد.

إن قلت: بـا همین بیان میتوان گفت که خداونـد نیز بایـد حادث باشـد، چون خداونـد علت تامه عقول است و عقول نیز حادث اند؟

قلت: بین عقول و ذات الهی فرق است، زیرا بر مبنای متکلمین، خداونـد علت تامه نیست، زیرا متکلمین اراده خـدا را جزء علت تامه می گیرند، و اراده خدا را حادث می دانند و یا اگر آنرا قدیم بدانند، تعلقش را حادث می دانند، بنابر این تخلف معلول از علّت تـامه رخ نمی دهـد؛ در حـالی که عقول، علت تـامه انـد. اما فلاسـفه، اراده را عین ذات الهی دانسـته و قـدیم می داننـد و تعلقش را نیز قدیم می دانند و قائل به قدم عالم اند.

إن قلت: در اسـتدلال فوق بر حدوث عقول از طریق حرکت، از حدوث معلول به حدوث علّت تامه اش استدلال شده است، در حالی که میتوان بر عکس نمود و از قدم علت تامه بر قدم معلولش استدلال نمود؟

قلت: استدلال فوق با فرض مسلم گرفتن حدوث معلول ارائه شده است که مورد قبول متکلمین است.

قوله (ره): «لا تجری علیها» ضمیر علیها به عقول (مجردات) بر می گردد.

قوله (ره): «و لا یلزم ذلک» ذلک به استنکاف مذکور اشاره دارد.

قوله (ره): «نحوا من الارتبـاط» ارتباط انحاء مختلفی دارد: الف: ارتباط حلولیماننـد ارتباط صورت با ماده که صورت در ماده حلول می کنـد. ب: ارتباط تـدبیری (ایجادی) مباشـر ماننـد ارتباط عقل با فلک در ایجاد فلک، که در اینجا، عقل، فلک را بی واسـطه ایجـاد می کنـد. ج: ارتبـاط تـدبیری غیر مباشـر، ماننـد ارتباط عقل با جسم فلک در تحریک فلک، که در اینجا، عقل، جسم فلک را با واسطه نفس فلک تحریک می نماید.

ص: ۶

قوله (ره): «انفکاکا تخلفیا» در مقابل انفکاک غیر تخلفی مانند انفکاک در تجرّد و رتبه.

المسئله الثانیه فی تحدید النفس

قوله (ره): «و مقصود المصنف بالبحث ههنا هو النّفس الانسانیّه النّاطقه و ان کانت الخارجه من قسمه الجوهر اعمّ منها، لکونها شامله للنّفوس المجرّده الفلکیه أیضا و اسم النّفس یطلق علی ما هو اعمّ من المجرّده فانها تطلق علی بعض الصّور الحالّه فی الماده کالصّور النّوعیه النّباتیّه و الحیوانیه فیقال نفس نباتیّه و نفس حیوانیه، و یخصّان مع النّاطقه الانسانیه باسم النّفس الارضیّه. » (شوارق الالهام: ج ۳ ص ۴۲۶)

مسأله قبلی در عقل بود، مسأله دوّم در نفس است، محقّق لاهیجی (ره) ابتدا تذکر می دهد که مقصود مصنّف از نفس در این مسأله، خصوص نفس ناطقه انسانی است، با قید ناطقه، نفس نباتی و حیوانی خارج می گردد و با قید انسانی، نفس فلکی خارج می گردد.

البته محقّق لاهیجی (ره) تذکر می دهد که مقصود از نفس در اقسام جوهر، اعم از نفس ناطقه انسانی است، زیرا نفس در آنجا شامل نفس فلکی، نفس نباتی و نیز نفس حیوانی می گردد، اگر چه نفس ارضیه بر خصوص نفس ناطقه انسانی و نفس نباتی و نفس حیوانی صادق است.

قوله (ره): «و ان کانت الخارجه من قسمه الجوهر اعمّ منها» لفظ الخارجه در اینجا به معنای مستخرجه است.

قوله (ره): « و اسم النّفس یطلق» این فقره میتواند در ادامه فقره قبلی قرار بگیرد تا به دخول نفس نباتی و حیوانی در تقسیم جوهر اشاره نماید و نیز میتواند در ابتدای پاراگراف قرار بگیرد تا با مطلب بعد مرتبط باشد.

ص: ۷

قوله (ره): «فانها تطلق علی بعض الصّور الحالّه فی الماده» لفظ « بعض الصّور الحالّه فی الماده» اشاره دارد به اینکه همه صورتهای حال در ماده، نفس نیستند، زیرا صورت حالّ در هیولی، و نیز صورت معدنی که به حفظ مرکب از تفرق می پردازد، نفس نیستند گر چه در ماده، حلول نموده اند.

متن درس شوارق الإلهام(لاهیجی)– جلد سوم – بخش دوم استاد حشمت پور – چهارشنبه ۲۶ مهر ماه ۹۱/۰۷/۲۶

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: تعریف نفس

قوله (ره): «و صرح فی شرح الاشارات بان اطلاق النّفس علی الارضیّه و السّمائیه لیس بمعنی واحد بعد اشتراکهما فی معنی فالمعنی المشترک ...» (شوارق الالهام: ج ۳ ص ۴۲۶)

بحث در تعریف نفس بود. محقّق لاهیجی (ره) در ادامه می فرماید: محقّق طوسی (ره) در شرح اشارات تصریح نموده که نفس سماوی و ارضی یک وجه اشتراک دارند و آن وجه اشتراک شان در این است: «کمالٌ اولٌ لجسمٍ طبیعی» تا اینجای تعریف بین هر دو نفس مشترک است، اختلاف این دو نفس در قیود دیگری است که بعد از این قسمت مشترک، اضافه می شود:

در تعریف نفس ارضی گفته می شود: «کمالٌ اولٌ لجسمٍ طبیعی آلی ذی حیاة بالقوة» این تعریف شامل اقسام سه گانه نفس ارضی (نفس نباتی، حیوانی و انسانی) می گردد. و در تعریف نفس سماوی کفته می شود: «کمالٌ اولٌ لجسمٍ طبیعی ذی ادراک و حرکه یتبعان تعقلا کلیّا حاصلا بالفعل .»

نتیجه اینکه نفس سماوی و ارضی در مقداری از تعریف، اشتراک دارند و سپس به هر کدام قیودی اضافه می گردد که آنرا از دیگری جدا می سازد.

ص: ۸

توضیح تعریف نفس از این قرار است که مقصود از کما اول، صورت نوعیه است، لکن باید توجه داشت که هر صورت نوعیه ای نفس نامیده نمی شود، زیرا جماد، صورت نوعیه دارد که همان صورت معدنیه است لکن نفس ندارد. بنابر این صورت اعم از نفس است.

تفسیر تعریف نفس:

با توجه به اندیشه صدر المتألهین (ره) نفس انسان مراتب مختلفی دارد، صورت نوعیّه، صورت نباتیه، صورت حیوانیه و صورت انسانیه، مراتب مختلف نفس انسان اند و کارهای مختلف در اندیشه ایشان با تعدد مراتب نفس توجیه می گردد. لکن فخر رازی معتقد است اگر نفس واحد باشد نمیتوان منشأ کارهای مختلف گردد، زیرا مطابق قاعده الواحد صدور کثیر از واحد

محال است، لکن کارهای مختلف از نفس صادر می گردد سپس نتیجه می گیرد که قاعده الواحد صحیح نیست، لکن صدرا (ره) قاعده الواحد را می پذیرد لکن اختلاف افعال را با اختلاف مراتب نفس توجیه می نماید.

در اندیشه صدرا (ره)، صورت نوعیه حالّ در بدن، قوه ای از قوای نفس انسان است، بنابر این نفس در بدن حلول نمی نماید.

فلاسفه مشاء معتقدند با مرگ، صورت نوعیه حال در بدن و نیز نفس انسان از بین می رود و نیز تمام قوای نفس نیز از بین می رود. و اگر قوای نفس از بین بروند مشکل توجیه معاد جسمانی رخ می دهد. لکن صدرا (ره) معتقد است قوای آن از بین نمی رود و نفس در هر نشأه ای بدنی متناسب با آهمان نشأه دارد.

مقصود از جسم طبیعی در مقابل جسم صناعی است بنابر این شامل فلکیات و عنصریات می گردد.

ص: ۹

قید «آلی» میتواند به کسر خوانده شود تا صفت جسم باشد و یا به فتح خوانده شود تا صفت کمال اول باشد.

نفس نباتی همه کارهایش را با آلات انجام می دهـد یعنی بوسـیله آلات، تغذیه، تنمیه و تولید مثل می نماید. نفس حیوانی نیز کارهایش را که عبارت از احساس و حرکت ارادی است، با آلات انجام می دهـد. نفس انسانی تنها تعقّل را بدون آلات انجام می دهـد البته مقـدمات تعقل از قبیل احساس و تجریـد توسط آلات انجام می شود لکن بعد از حصول مقدمات، صورت عقلیه بر آن، افاضه می گردد. نتیجه اینکه نفس ارضـی به طور اجمـالی به آلات نیاز دارد. لکن نفس سـماوی کارهایش را با آلات انجام نمی دهد.

قیـد «ذی حیـاة بـالقوة» در تعریف نفس ارضـی صـفت جسم است، جسم حیـات بـالقوه دارد، خود نفس حیـات بالفعل دارد، و حیات ذاتی نفس است مانند روشنی برای نور، نور یا هست یا نیست لکن اگر باشد روشن است، نفس نیز اگر باشد حی است، جسم بـذاته حیات نـدارد و اسـناد حیات به آن اسـناد مجازی است به علاقه مجاورت، لکن چون میتواند نفس بدان تعلق گیرد پس بالقوه حیات دارد، اگر نفس بـدان تعلق گرفت حی بالفعل می شود. لکن جمادات حیات بالقوه نیز ندارنـد، زیرا جمادات نفس ندارند.

قیـد «ذی ادراک و حرکه یتبعـان تعقلا کلیّا حاصـلًا بالفعل» در تعریف نفس سـماوی اخـذ شـده است. هر گاه فعل اختیاری از نفس صادر می شود ابتـدا تعقل کلی مطلوب و اراده کلی وصول به آن حاصل می گردد، سـپس تعقل کلی به ادراکات جزئی تحلیـل می گردد و نیز اراده کلی به ارادات جزئی تحلیـل می گردد و در نـتیجه، حرکـات جزئی به سـمت مطلـوب موجود می گردنـد، مثلاً ابتـدا رفتن به سـمت مـدرسه که یک امر کلی است تصور می گردد و اراده کلی به آن تعلق می گیرد سـپس این تعقل کلی و اراده کلی به ادراکات و ارادات جزئی تحلیل می گردد، چنـد ادراک و اراده به تعـداد اجزاء مختلف پیموده شـده این مسافت؛ سپس حرکات جزئی صادر می گردد و مطلوب حاصل می شود. در نفس فلکی نیز تشبه به عقول، مطلوب افلاک است و غایت حرکات عقلانی آنهاست، و به تبع تعقل و اراده آن، ادراکات، و حرکات جزئی پدیدار می گردد.

ص: ۱۰

متن درس شوارق الإلهام(لاهیجی)– جلد سوم – بخش دوم استاد حشمت پور – شنبه ۲۹ مهر ماه ۹۱/۰۷/۲۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تعریف نفس

قوله (ره): «و نقل صاحب المحاکمات عن الامام أیضا فی الملخّص ما حاصله ان زعم المحقّقین انه لا یمکن تعریف النّفس بما یندرج فیه النّفوس الثلثه ای النباتیه و الحیوانیه و الفلکیّه...» (شوارق الالهام: ج ۳ ص ۴۲۷)

بحث در تعریف نفس بود. محقّق لاهیجی (ره) در ادامه کلامی از قطب الدین رازی نقل می نماید که شرح آن بدین قرار است:

در مورد تعریف نفس در اینجا دو مسأله مطرح است:

الف: آیا میتوان تعریف جامعی برای نفس ارائه داد که شامل نفوس ارضی و نفس سماوی گردد یا ارائه چنین تعریفی امکان ندارد؟

ب: آیا نفس نسبت به نفوس ارضی و نفس سماوی مشترک لفظی است یا مشترک معنوی است؟

این دو مسأله با یکدیگر ارتباط دارند، زیرا اگر نفس نسبت به نفوس ارضی و نفس سماوی مشترک معنوی باشد میتوان تعریف نفس را به عنوان تعریف جامع ارائه نمود. لکن چنین نیست که اگر نفس نسبت به نفوس ارضی و نفس سماوی مشترک لفظی باشد نتوان تعریف جامعی ارائه نمود، زیرا امکان دارد که نفس مشترک لفظی باشد در عین حال بتوان با افزودن برخی قیود، تعریف جامعی برای نفوس ارائه نمود.

با توجه به این مقدمه، قطب الدین رازی از فخر رازی نقل می نماید که فلاسفه معتقدند نمیتوان تعریف جامعی برای نفس ارائه داد که شامل نفوس ارضی و نفس سماوی گردد. و از طرف دیگر آنها معتقدند نفس، نسبت به نفوس ارضی و نفس سماوی مشترک لفظی است.

ص: ۱۱

قطب الدین رازی بعد از نقل این دو مطلب از فخر رازی به بررسی آن می پردازد، و مطلب اول را نپذیرفته لکن مطلب دوّم را می پذیرد.

توضیح اینکه ایشان نیز معتقد است نفس، نسبت به نفوس ارضی و نفس سماوی مشترک لفظی است، زیرا آثار و افعال موجودات ذی نفوس مختلف است، برخی تغذیه، تنمیه و تولید مثل دارند، برخی دیگر، علاوه بر تغذیه، تنمیه و تولید مثل، ادراک و حرکات ارادی دارند، حالا چه حرکات ارادی آنها دائمی باشد مانند افلاک یا غیر دائمی مانند حرکات حیوانات. این افعال و آثار مختلف از صورت جسمیه صادر نمی شوند زیرا صورت جسمیه بین همه موجودات مشترک است، در حالی

که افعال مـذکور از همه صادر نمی شونـد، ماده نیز قابل محض است و نمیتوانـد منشأ ایجاد و تـدثیر باشـد؛ پس مبدء آنها چیز دیگری است که ما آنرا نفس یا صورت نوعیه می نامیم. و چون این مبادی، مختلف اند پس اسم نفس نیز در بین اینها مشترک لفظی است. این در مورد بحث دوّم است.

اما اینکه آیا میتوان تعریف جامعی برای نفس ارائه داد که شامل نفوس ارضـی و نفس سماوی گردد؟ (بحث اول) قطب الدین رازی معتقـد است میتوان تعریف جـامعی برای نفس ارائه داد که شامـل نفوس ارضـی و نفس سـماوی گردد، ایشان تعریفی از ابن سـینا نقـل می نمایـد و معتقـد است که این تعریف شامـل همه نفوس می گردد. ابن سـینا می نویسـد: « کلّ ما یکون مبـدأ لصدور افاعیل لیست علی وتیره واحده عادته للاراده فانا نسمیه نفساً».

توضیح این تعریف با توجه به برداشت قطب الدین این است که موجودات دارای افعال از چهار حال خارج نیستند:

ص: ۱۲

موجوداتی که افعال شان یکنواخت است و نیز فاقد اراده می باشند، مانند افعال طبیعی که از فواعل طبیعی صادر می گردد مثلاً وقتی سنگی را از بالا پرت کنیم به طرف زمین سقوط می نماید، این فعل، یکنواخت بوده و فاعلش فاقد اراده می باشد. البته اختلاف سرعت و بطئی که در مراحل مختلف این افعال وجود دارند چون خارج از ذات افعال اند، منافاتی با یکنواختی بودن این افعال ندارند.موجوداتی که نه افعال شان یکنواخت است و نه فاقد اراده می باشند، بلکه هم افعال مختلفی دارند و هم با اراده اند، مانند انسان وحیوانات.موجوداتی که افعال مختلفی دارند لکن فاقد اراده می باشند مانند نباتات که تعذیه، تنمیه و تولید مثل دارند لکن فاقد اراده می باشند.موجوداتی که افعال شان یکنواخت است لکن با اراده اند مانند افلاک که افعال شان یکنواخت است لکن با اراده اند. با توجه به این مقدمّه، قطب الدین معتقد است در تعریف مذکور دو قید اخذ شده است: الف: یکنواخت نبودن افعال ب: فقدان اراده؛ در هر موجودی که این دو قید وجود داشته باشد آن موجود، نفس ندارد لکن هر موجودی که فاقد این دو قید باشد یا فاقد یکی از این دو قید باشد، نفس دارد. بنابر این از اقسام چهارگانه فوق، تنها موجودات قسم اول، نفس ندارند لکن موجودات سه قسم بعدی دارای نفس می باشند. بنابر این تعریف فوق، تعریف جامعی است که اقسام سه گانه نفوس ارضی و نفس فلکی را شامل می گردد.

سعدالدین تفتازانی نیز این مطلب را پذیرفته است.

محقّق لاهیجی (ره) در ادامه به نقد دیدگاه قطب الدین می پردازد.

قوله (ره): « بل مقوليه النّفس عليها» مقولیت به معنای محمولیت است.

قوله (ره): « و اجساما تدرك و تحرك » ادراك، هم شامل حیوانات می گردد که ادراك جزئی دارند و هم افلاك را که ادراك حسی ندارند ولی ادراك دارند.

قوله (ره): « و ليس ذلك لجسميّتها» مقصود، صورت جسمیه است. حکم ماده را ذکر نکرده چون خیلی واضح است.

قوله (ره): « كلّما يكون مبدأ لصدور» لفظ «ما» موصوله است و لازم است جدا نوشته شود.

قوله (ره): « عادمه للاراده» یا خبر دوّم لیست است یا صفت برای افاعیل.

قوله (ره): « نسميه » قطب الدین معتقد است این ضمیر به «ما» موصوله بر می گردد.

قوله (ره): « فهذا المعنى مشترك بين النّفوس الثلثه» این تعریف، شامل نفس فلکی نیز می گردد لکن نفس فلکی مورد ملاحظه اش نبوده است.

اشکال بر قطب الدین رازی ۹۱/۰۸/۰۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اشکال بر قطب الدین رازی

قوله (ره): «و اما نظره فلان اشتراك المعنى المذكور بين الثلثه انما يستلزم كون اسم النّفس مشتركا معنويّا بينها لو كان ذلك المعنى سميّ لاسم النّفس و كلام الشّيخ لا يدلّ على ذلك بل على خلافه ...» (شوارق الالهام: ج ۳ ص ۴۲۸)

بحث در تعریف نفس بود. محقّق لاهیجی (ره) کلامی از قطب الدین رازی نقل نمود، حاصلش این بود که قطب الدین رازی از فخر رازی نقل می نماید که فلاسفه معتقدند نمیتوان تعریف جامعی برای نفس ارائه داد که شامل نفوس ارضی و نفس سماوی گردد. و از طرف دیگر آنها معتقدند نفس، نسبت به نفوس ارضی و نفس سماوی مشترك لفظی است. سپس قطب الدین رازی بعد از نقل این دو مطلب از فخر رازی به بررسی آن پرداخت، و مطلب اول را نپذیرفته لکن مطلب دوّم را می پذیرد.

ص: ۱۴

در ادامه محقّق لاهیجی (ره) به نقد دیدگاه قطب الدین رازی می پردازد و معتقد است که دیدگاه ایشان در هر دو قسمت، باطل است که توضیحش از این قرار است:

اما اینکه قطب الدین، لفظ نفس را مشترك لفظی بین نفوس ثلاثه دانست، این کلام در صورتی صحیح است که وضع اسم

نفس بر مبـادئ مختلفه (نفوس ثلاـثه) بـا توجّه به وجود نقطه مشترکی بین آنهـا نباشـد، لکن نفی نقطه مشترکی بین آنهـا لازم نیست، زیرا احتمـال دارد در یک نقطه با هم مشترک باشـند و وضع اسم نفس بر مبادئ مختلفه (نفوس ثلاثه) با توجّه به وجود آن نقطه مشترک باشد.

و اما اینکه قطب الـدین، با اسـتفاده از کلام ابن سـینا به ارائه تعریف جامعی برای نفوس بر آمد، این نیز صـحیح نیست، زیرا در مرجع ضمیر در «نسمیه» دو احتمال بدوی وجود دارد:

الف: به «کلّ» بر می گردد.

ب: به «ما» بر می گردد.

اگر ضـمیر مـذکور به «کـلّ» بر گردد، معنـایش این است که تعریف مـذکور برای هر یک از مبادئ مختلف وضع شـده است، یعنی اسم نفس بر تک تک مبادئ مختلفه وضع شـده است، و چون مبادئ مـذکور، مختلف انـد، پس اسم نفس بر چند معنای مختلف وضع شـده و بین آن معـانی، قـدر جـامعی وجود نـدارد تـا به عنوان تعریف جـامع ارائه گردد. حاصل اینکه مطابق این احتمـال، اسم نفس بر افراد و مصـادیق نفس که مبادئ مختلف انـد وضع شـده است نه بر معنای جامعی که در نفوس مـذکور، مصادیق آن معنای جامع باشند.

اما اگر ضمیر مذکور به «ما» بر گردد، معنایش این است که تعریف مذکور برای مبدئی وضع شده که دارای دو ویژگی مذکور باشد، یعنی اسم نفس بر جامعی وضع شده که دارای دو ویژگی مذکور و نفوس مذکور، مصادیق آن معنای جامع اند، بنابر این تعریف جامعی برای نفوس مذکور وجود دارد.

بنابر این اختلاف محقق لاهیجی با قطب الدین رازی در مرجع ضمیر مذکور است؛ محقق لاهیجی معتقد است ضمیر مذکور به «کلّ» بر می گردد لکن قطب الدین رازی معتقد است ضمیر مذکور به «ما» بر می گردد.

وجه اینکه ضمیر مذکور به «کلّ» بر می گردد این است که هر گاه، خبر جمله باشد لازم است از خبر، عائدی به مبتدا بر گردد و این عبارت «کلّ ما یکون مبدأ لصدور افاعیل لیست علی وتیره واحده عادمه للاراده فانا نسمیه نفسا» خبر، جمله است لذا باید از خبر، عائدی به مبتدا بر گردد، و چون مبتدا در اینجا «کلّ» است نه «ما» پس عائد به «کلّ» بر می گردد.

سپس محقق لاهیجی (ره) به توضیح بیشتر مطلب می پردازد و می فرماید مقصود ما از نفس در اینجا حقیقت نفس نیست بلکه نفس از این نگاه که مرتبط به ماده است مورد نظر ماست.

توضیح بیشتر این مطلب در جلسه بعد خواهد آمد.

توضیح بیشتر مطلب ۹۱/۰۸/۰۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: توضیح بیشتر مطلب

قوله (ره): «ثم ان اشتهیت توضیح المرام فاعلم انّ المراد فی هذا المقام انما هو تحدید النّفس من حیث هو نفس و شرح هذا الاسم و بیان انّ اطلاقه علی تلک المبادی بایّ معنی هو لا تعریف ما یطلق علیه لفظ النّفس و جمیع تلک المبادی الّتی یطلق علیها هذا اللّفظ فی مفهوم مشترک و ان لم یوضع له اسم النّفس ...» (شوارق الالهام: ج ۳ ص ۴۲۸-۴۲۹)

ص: ۱۶

بحث در تعریف نفس بود. محقّق لاهیجی (ره) در ادامه به توضیح بیشتر مطلب می پردازد، هر گاه بخواهیم نفس را تعریف کنیم از دو حیث میتوانیم آنرا تعریف نمائیم:

الف: نفس را از این حیثیت، تعریف نمائیم کنیم تدبیر کننده بدن است و فاعل افعال خاصی است.

ب: نفس را از این حیث که حقیقت خاصی از حقائق خارجی است تعریف کنیم.

آنچه در اینجا مورد بحث ماست، تعریف نفس با توجه به حیثیت اول است.

نفس با توجّه به حیثیت اول، منشأ افعال مختلفی است، نفس نباتی منشأ تغذیه، تولید مثل و نمو است؛ نفس حیوانی منشأ احساس و حرکت ارادی است؛ نفس ناطقه منشأ تعقل است. همه این آثار در عبارت «ذو حیات بالقوه» به طور اجمالی جمع اند. بنابر این تعریف نفوس سه گانه به ترتیب چنین است: کمالٌ اولٌ لجسمٍ طبیعی آلی یغتذی و یولد و ینمو؛ کمالٌ اولٌ لجسمٍ طبیعی آلی یحس و یتحرّك بالإراده؛ کمالٌ اولٌ لجسمٍ طبیعی آلی یتعقل. البته نفس ناطقه کمالات نفس حیوانی و نباتی را نیز دارد چنانچه نفس حیوانی نیز کمالات نفس نباتی را داراست.

حالا ـ با توجه به این مطلب، بحث ما در تعریف نفس در این مطلب است که هر کدام از نفس نباتی، حیوانی و انسانی بر این مبادی به چه معنا اطلاق می شوند؟ بنابر این تعریفهای سه گانه را مورد ملاحظه قرار می دهیم و می کوشیم تا تعریف جامعی بر گرفته از آنها ارائه دهیم. بحث در این نیست که مفهوم جامعی ارائه دهیم که برخی مصادیقش نفس اند و برخی مصادیقش نفس نیستند و بگوئیم چون این تعریف، شامل نفوس هم می شود، پس تعریف جامع نفوس است. چنانچه قطب الدین مفهوم مبدء را ارائه نمود که برخی مصادیقش نفس اند و برخی مصادیقش نفس نیستند، و آنرا به عنوان تعریف جامع نفوس ارائه داد.

قوله (ره): «فی هذا المقام» یعنی مقام تعریف نفس که مورد بحث ماست.

قوله (ره): «من حیث هو نفس» تذکیر ضمیر به اعتبار جوهر بودن نفس است.

قوله (ره): «شرح هذا الاسم» عطف بر تحدید است، یعنی در صدد شرح اسم نفس هستیم نه شرح مفهوم دیگری همچون مفهوم مبدء که اعم از نفس است.

قوله (ره): «و جمیع تلک المبادی الّتی یطلق علیها هذا اللّفظ فی مفهوم مشترک و ان لم یوضع له اسم النّفس» لفظ «جمیع» مجرور است و بر لفظ «ما» معطوف است و واو به معنای مطلق جمع است. مقصود این است که برخی مصادیق مبادی، نفوس اند و برخی مصادیقش نفوس نیستند، و اطلاق لفظ نفس بر مبادی به اعتبار برخی مصادیقش که نفوس اند صحیح است.

قوله (ره): «لم یوضع له» یعنی برای آن مفهوم مشترک.

اثبات و تعریف نفس در کلمات ابن سینا (ره) ۹۱/۰۸/۰۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اثبات و تعریف نفس در کلمات ابن سینا (ره)

قوله (ره): «قال الشّیخ فی الفنّ السّادس من طبیعیّات الشّفا فی النّفس بهذه العباره الفصل الاوّل فی اثبات النّفس و تحدیدها من حیث هی نفس نقول اوّل ما یجب ان یتکلّم فیه اثبات وجود الشّی ء الّذی یسمّی نفسا ثم یتکلّم فیما یتبع ذلک فنقول ...» (شوارق الالهام: ج ۳ ص ۴۲۹)

بحث در تعریف نفس بود. محقّق لاهیجی (ره) در ادامه کلامی از ابن سینا (ره) نقل می نماید که مؤید دیدگاه ایشان است، توضیح این کلام ابن سینا از این قرار است.

ابن سینا (ره) متذکر می شود که ما در اینجا دنبال تعریف نفس بما هی نفس هستیم نه دنبال تعریف بما هی حقیقة خاصة؛ توضیح این مطلب در جلسه گذشته گفته شد.

ص: ۱۸

سپس ایشان در صدد اثبات نفس بر آمده و همان دلیلی را که در جلسات گذشته تقریر شده ذکر می نماید، حاصلش این است که چون آثار و افعال موجودات ذی نفوس مختلف است، برخی تغذیه، تنمیه و تولید مثل دارند، برخی دیگر، علاوه بر تغذیه، تنمیه و تولید مثل، ادراک و حرکات ارادی دارند، حالا چه حرکات ارادی آنها دائمی باشد مانند افلاک یا غیر دائمی مانند حرکات حیوانات. این افعال و آثار مختلف از صورت جسمیه صادر نمی شوند زیرا صورت جسمیه بین همه موجودات مشترک است، در حالی که افعال مذکور از همه صادر نمی شوند، ماده نیز قابل محض است و نمیتوانند منشأ ایجاد و تدثیر باشد؛ پس مبدء آنها چیز دیگری است که ما آنرا نفس یا صورت نوعیه می نامیم.

سپس با عبارت «و بالجمله» همان عبارت مورد استناد قطب الدین را ذکر می نماید که توضیحش گفته شد.

قوله (ره): «ثم یتکلّم فیما یتبع ذلک » فعل «یتکلم» یا به صورت مجهول خوانده شده و عطف بر «یتکلم» اول است که منصوب است و یا مرفوع است.

قوله (ره): «بل نشاهد اجساما تغتدی و تنمو و تولد المثل » ترقی از این جهت است که در نباتات هم افعال مختلف وجود دارد پس دارای نفس اند.

قوله (ره): «و الشی ء الّذی یصدر عنها هذه الافعال » لفظ «الشیئ» مبتداست و خبرش لفظ « فانّا نسمّیه نفسا» می باشد و لفظ «کل ما یکون» تکرار مبتداست.

قوله (ره): «و بالجمله کلّ ما یکون مبدء الصّدور» عبارت صحیح چنین است: و بالجمله کلّ ما یکون مبدءاً لصدور...

ص: ۱۹

قوله (ره): «فانّما نسميّه نفسا» عبارت صحیح إنّا است.

قوله (ره): «بل من جهه اضافه ما له ای من جهه ما هو مبدء لهذه الافاعیل» لفظ ما در «اضافه ما» نکره است، لکن در «جهه ما» نکره نیست بلکه موصوله است، بنابر این اضافه با تنوین خوانده می شود لکن جهه بدون تنوین است و با اضافه خوانده می شود.

قوله (ره): «و نحتاج و ان نتوصّل من هذا العارض الّذی له الی ان یتحقّق ذاته » مقصود این است که از تعریف نفس بما هی مدبرة للبدن و فاعلة للافعال الخاص کمک می گیریم تا نفس بما هی حقیقة خاصة را تعریف نمائیم.

قوله (ره): « کأنا قد عرفنا انّ لشی ء یتحرک محرکا مّا و لسنا نعلم من ذلک انّ ذات هذا المحرّک ما هو» این جمله در حقیقت تکرار مطلب قبلی است، مقصود این است که تا حالا شناختیم که برای بدن که متحرّک است، محرکی وجود دارد که همان نفس است لکن تا کنون حقیقت آن محرک را نشناختیم.

ادامه تعریف نفس در کلمات ابن سینا (ره) ۹۱/۰۸/۰۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ادامه تعریف نفس در کلمات ابن سینا (ره)

قوله (ره): « اذ کانت الاشیاء الّتی تری ان النّفس موجوده لها اجساما و انما یتم وجودها من حیث هی نبات و حیوان بوجود هنا الشّی ء و هذا الشی ء جزء من قوامها و اجزاء القوام کما علمت فی مواضع هی یکون علی قسمین جزء یکون به الشی ء هو ما هو بالقوّه بالفعل و جزء یکون الشی ء هو ما هو اذ هو بمنزله الموضوع فلو کانت النفس من القسم الثّانی و لا شک انّ البدن من ذلک القسم فالحیوان و النّبات لا یتمّ حیوانا و نباتا بالبدن ...» (شوارق الالهام: ج ۳ ص ۴۳۰)

ص: ۲۰

بحث در تعریف نفس بود. ابن سینا (ره) در ادامه می فرماید: موجودات ذی نفوس اجسام اند، لکن باید توجه داشت که اجسامی تام اند، زیرا جسم مطلق نیستند و بوسیله متممی تمامیت پیدا می کنند، حالا متمم این اجسام با نفس شان است، پس نفس متمم وجود اجسام است، بنابر این نفس داخل در قوام اجسام است، زیرا اعراض نمیتوانند متمم وجود جسم باشند، پس متمم و مقوّم باید ذاتی باشد. البته مقوم و متمم جسم بر دو قسم است:

الف: چیزی است که جسم با داشتن آن، بالقوه است؛ این متمم همان ماده است، زیرا جسم با داشتن ماده، بالقوه است.

ب: چیزی است که جسم با داشتن آن، بالفعل است؛ این متمم همان صورت است، زیرا جسم با داشتن صورت، بالفعل است.

حالا سؤال این است که آیا نفس از قبیل اول است یا از قبیل دوّم؟

پاسخ این است که نفس نمیتواند از قبیل قسم اول مقوّمات باشد، زیرا اگر فرض کنیم که جسمی ماده ای دارد که بالقوه است و نفس هم دارد که بالقوه است، چون این جسم، جزء بالفعل ندارد تمامیت ندارد پس باید جزء بالفعلی به آن دو ضمیمه گردد تا تمامیّت حاصل گردد، همان جزء بالفعل چیزی است که ما اسم نفس را بر آن اطلاق می کنیم، اگر آن جزء سوم نیز بالقوه باشد باید جزء بالفعل دیگری به آنها ضمیمه گردد تا تمامیّت حاصل گردد، همان جزء بالفعل چیزی است که ما اسم نفس را بر آن اطلاق می کنیم.

نتیجه اینکه نفس همان جزء بالفعل جسم است یعنی صورت است.

ص: ۲۱

اشکال:

وقتی جوهر به پنج قسم تقسیم می گردد، نفس در عرض صورت قرار می گیرد، در حالی که طبق این بیان، نفس همان صورت است؟

پاسخ:

نسبت منطقی بین نفس و صورت عموم و خصوص من وجه است، نفس شامل نفس مادی منطبع در ماده و نفس مجرد می گردد در حالی که صورت، فقط بر نفوس منطبعه اطلاق می گردد، بنابر این نفس در این ملاحظه، اعم از صورت است. از طرف دیگر صورت اعم از نفس است، زیرا برخی صورتها نفس نیستند مانند صورت معدنیه که صورت نوعیه است لکن نفس نیست. انسان دارای صورت معدنیه نیز می باشد چنانچه دارای صورت نباتی و حیوانی نیز می باشد.

اشکال:

طبق این بیان، انسان دارای چند صورت است، در حالی که محال است یک چیز دارای چند جزء بالفعل باشد؟

پاسخ:

پاسخ این اشکال را قبلاً نیز ذکر نمودیم؛ پاسخ این است که هیچ چیزی نمیتواند دارای چند جزء بالفعل باشد بلکه فقط یک جزء بالفعل دارد. توضیح اینکه بدن انسان مرکب از ماده و صورتی است، صورت نوعیه بدن همان صورت معدنیه است. از طرف دیگر صورت انسان همان نفس ناطقه اوست، اما هر کدام از صورت معدنیه، نباتیه و حیوانیه مطابق دیدگاه صدرا، مراتب نازله نفس ناطقه اند، نفس ناطقه در مرتبه صورت معدنی، حالّ در ماده می باشد. بنابر این انسان فقط یک صورت دارد که همان نفس ناطقه اوست و بقیه جزء مراتب نازله نفس ناطقه او می باشند و با مرگ نیز این مراتب نازله از بین نمی روند. فلاسفه مشاء معتقدند گر چه انسان فقط یک صورت دارد که همان نفس ناطقه اوست لکن بقیه، جزء مراتب نازله نفس ناطقه او نمی باشند بلکه آلات و ابزار نفس ناطقه اویند، نفس ناطقه سه ابزار کلی دارد که هر کدام آنها نیز ابزاری دارند، ابزاری های کلی عبارتند از: صورت معدنیه، صورت نباتی، صورت حیوانی؛ با مرگ نیز صورت معدنیه از بین می رود لکن صورت نوعیه انسان باقی است.

تطبیق عبارات:

قوله (ره): «اذا کانت الاشیاء الّتی ...» جواب این اذا عبارت «فلو کانت النفس من القسم الثانی...» می باشد. لفظ «اجساماً» خبر کانت می باشد.

قوله (ره): «بوجود هذا الشیئ» که همان نفس است.

قوله (ره): «جزء یکون به الشی ء هو ما هو بالفعل» هو ما هو است یعنی جسم است، معنای عبارت چنین است: جزئی که که جسم با آن جزء، جسم بالفعل است.

قوله (ره): «اذ هو بمنزله الموضوع» صورت این موضوع را فعلیّت می بخشد.

قوله (ره): «هو المبدء بالفعل لما قلنا» لما قلنا همان آثاری است که نفس مبدء آنهاست، لفظ لما قلنا متعلق به المبدء می باشد.

قوله (ره): «بل ینبغی ان یکون النّفس هو...» عطف بر جمله «فلو کانت النفس من القسم الثانی...» می باشد.

قوله (ره): «فبین ان ذات النّفس لیست بجسم بل هو جزء للحیوان او النّبات هو صوره او کالصوره» از بیانات گذشته روشن گردید که نفس متمم و مقوّم جسم است نه خود جسم، اگر نفس جسم باشد صورتی دارد که مبدء آثار مذکور است، و آن صورت، نفس است. خود نفس جسم نیست، البته گاهی محلش یا متصرف فیه اش که بدن است جسم است لکن خود نفس جسم نیست.

تعبیر «هو صوره او کالصوره» اشاره دارد به اینکه صورت چون همیشه حلول می کند اگر حلول نکند مانند نفوس مجرده صورت نیستند بلکه کالصوره اند، این نفوس از این جهت که مبدء آثار مذکور اند و بالفعل اند کالصوره اند. یا اینکه این تعبیر اشاره دارد به اینکه کمال و قوه که بجای صورت در تعریف نفس بکار می روند کالصوره اند و یا اشاره دارد به اینکه آن صورت دومی که فرض می کنیم بر صورت اول که اگر بالقوه باشد وارد می شود کالصوره است.

ص: ۲۳

اطلاق کمال، صورت و قوه بر نفس ۹۱/۰۸/۰۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اطلاق کمال، صورت و قوه بر نفس

قوله (ره): «ثم شرع فی بیان ان النّفس لم قیل انّها کمال و لم یقل انّها صوره او قوه فقال فنقول الان ان النّفس یصحّ ان یقال لها بالقیاس الی ما یصدر عنها من الافعال قوّه و کذلک یجوز ان یقال لها بالقیاس الی ما یقبلها من الصور المحسوسه و المعقوله علی معنی اخر قوه و یصحّ ان یقال ایضا لها بالقیاس الی المادّه الّتی تحلّها فیجتمع منهما جوهر نباتی او حیوانی صوره ...» (شوارق الالهام: ج ۳ ص ۴۳۰)

بحث در تعریف نفس بود. ابن سینا (ره) در ادامه می فرماید: اطلاق هر کدام از الفاظ کمال، صورت و قوه بر نفس صحیح است.

اطلاق قوه بر نفس:

اطلاق قوه بر نفس صحیح است، زیرا قوه دو اطلاق دارد:

الف: قوه به معنای مبدء فعل.

ب: قوه به معنای مبدء انفعال.

اطلاق قوه به معنای مبدء فعل بر نفس صحیح است زیرا نفس مبدء افعالی است که از آن صادر می شوند، مثلاً تحریک بدن فعلی از افعال نفس است. اطلاق قوه به معنای مبدء انفعال نیز بر نفس صحیح است زیرا نفس مبدء انفعالاتی است که بر آن وارد می شوند، مثلاً ادراک انفعال است و نفس آنرا قبول می نماید.

اطلاق صورت بر نفس:

اطلاق صورت نیز بر نفس صحیح است، زیرا صورت در ماده حلول می کند و مقوم آن است، و نفس نباتی نیز در ماده حلول می کند و نفس حیوانی نیز طبق نظر مشاء در ماده حلول می کند. نتیجه اینکه هر چیزی که در ماده حلول می کند و مقوم آن است، صورت نامیده می شود و نفس نیز چنین است پس اطلاق صورت بر نفس صحیح است. البته اعراض نیز در ماده حلول می کنند لکن مقوم آن نیستند.

ص: ۲۴

اطلاق کمال بر نفس:

اطلاق کمال بر نفس صحیح است، زیرا فصل مکمل و متمم جنس است، یعنی جنس را که ماهیت مبهم و غیر متحصل است تحصل ذهنی می بخشد، پس فصل، منوِّع، مکمل و محصل جنس است، و نفس نیز فصل است پس مکمّل جنس است، و هر چیزی که مکمل دیگری باشد کمال آن است، پس نفس کمال جنس است.

نتیجه اینکه اطلاق هر کدام از الفاظ سه گانه کمال، صورت و قوه بر نفس صحیح است. لکن اطلاق کمال بر دوتای دیگر برتری دارد:

برتری اطلاق کمال از اطلاق صورت:

اطلاق کمال بر نفس از اطلاق صورت بر نفس برتر است، ابن سینا (ره) جهت برتری را چنین ذکر می کند:

کمال عام است و شامل نفوس منطبعه و نفوس مجرده می گردد، لکن صورت فقط شامل نفوس منطبعه می گردد، زیرا صورت حالّ در ماده است پس شامل نفوس مجرده نمی گردد. البته صورت گاهی به معنای عامی استعمال می گردد که مطلق فعلیت است و طبق این اصطلاح بر عقول نیز صورت اطلاق می گردد.

اشکال: اگر صورت شامل نفوس مجرده نگردد، آوردن صورت در تعریف نفس مخل است، زیرا در این صورت، تعریف مذکور جامع افراد نمی شود، بنابر این اساساً این تعریف باطل است نه اینکه مرجوح باشد؟ البته نظیر این اشکال در مورد قوه نیز جاری می گردد.

پاسخ: منظور از اولویت در اینجا اولویت تعیینی است نه تفضیلی و یا اینکه تعریف مذکور مختل نیست بلکه مشتمل بر تسامح است، لکن این پاسخ دوم مورد قبول نیست، زیرا تسامح نیز نوعی اختلال است.

ص: ۲۵

قوله (ره): «ان النّفس يصحّ ان يقال لها بالقياس الى ما يصدر عنها من الافعال قوّه» لفظ قوه نائب فاعل يقال است، در بقیه جملات مشابه نیز لفظ صورت و کمال نائب فاعل یقال می باشند.

قوله (ره): «الى ما تقبلها ما من الصور المحسوسه و المعقوله..» لفظ ما بعد از تقبلها زائد است.

قوله (ره): «على معنى اخر قوه» يعنى قوه على معنى اخر.

قوله (ره): «تكون ناقصه غير محدوده» یعنی مبهم است و متحصل نیست.

قوله (ره): «كلّ صوره كمال و ليس كلّ كمال صوره» زیرا هر اخصی اعم است لکن هر اعمی اخص نیست.

قوله (ره): «فما كان من الكمال مفارق الذات لم يكن بالحقيقه صوره للمادّه و فى المادّه» ملك و ربان نیز مفارق الذات اند زیرا ذات شان از ذات مدینه و سفینه مفارق است، البته لازم است توجه شود که نفس گر چه مفارق الذات است لکن مفارق الفعل از ماده نیست.

قوله (ره): «اللّهمّ الا ان يصطلح و يقال لكمال النّوع و صوره النّوع» اشاره به همان پاسخ دوم است.

متن درس شوارق الإلهام(لاهیجی)– جلد سوم – بخش دوم استاد حشمت پور – چهارشنبه ۱۷ آبان ماه ۹۱/۰۸/۱۷

.Your browser does not support the audio tag

گفته شد که تعریف نفس که درکلام خواجه آمده تعریف نفس ارضی است، صورت معدنی وهمین طور نفس فلکی توسط قید آلی از آن خارج می شود، امّا مقصود خواجه از این بیان تعریف نفس ارضی نیست، بلکه نفس انسانی است. پس باید به دوسوال پاسخ گفته شود، یکی اینکه چطور مقصود خواجه از تعریف فقط تعریف نفس انسانی است نه همه ای نفوس ارضی ودیگر آنکه اگر مقصودش تعریف نفس انسانی است چرا تعریف را عام آوده است.

ص: ۲۶

برای سوال اوّل دوپاسخ ذکر شده، یکی اینکه دراین فصل چنانچه درآینده می آید فقط به بحث درنفس انسانی می پر دازد، دوّم به این دلیل که درعنوان فصل جواهر مجرده آمده که برنفس انسانی انطباق دارد.

وجه اینکه تعریف را عام آورده این است که مصنف خواسته جنس را بیاورد که شامل هر سه نفس ارضی می شود، وفائده اش عام است، چرا که با اضافه نمودن قیود هرسه نفس ارضی ــ نفس نباتی، نفس حیوانی ونفس انسانی ــ روشن می شود.

باتوجه به افعال که از نفوس ارضی صادر می شود، می توانیم به سه نحو هریک از سه نفس را تعریف کنیم :

الف) یکی اینکه درتعریف هریک از نفوس جنس را بیاوریم با تمام قیود که درهریک از نفوس است، ودرتعریف نفس نباتی

بگوییم که کمـال اوّل لجسم طـبیعی الی یغتـذی، ینمو ویولـد، درتعریف نفس حیوانی بگوییم که کمـال اوّل لجسم طبیعی الی یغتـذی، ینمـو، یولـد، یحس ویتحرک ودرتعریف نفس انسـانی بگوییم که کمـال اوّل لجسم طـبیعی آلی یغتـذی، ینمو، یولـد، یحس، یتحرک و یتعقل.

ب) دوّم اینکه فقط خصوصـیات هرکدام از نفوس را با جنس بیاوریم، چرا که هرگاه خاص آمد عام را درخود دارد مثلا وقتی که حس وحرکت باشد تغذیه وتنمیه و... هم است وهرگاه تعقل باشد حس وحرکت هم است. پس می توانیم درتعریف نفس نباتی بگوییم که کمال اوّل لجسم طبیعی آلی یغتـذی، ینمو ویولد، درتعریف نفس حیوانی بگوییم که کمال اوّل لجسم طبیعی آلی یحس ویتحرک ودرتعریف نفس انسانی بگوییم که کمال اوّل لجسم طبیعی آلی یتعقل .

ج) سوّم آنکه به همان صورت اجمال واندماجی که در بیان مصنف آمده بگوییم که کمال اوّل لجسم طبیعی آلی ذی حیاه بالقوه که ذی حیاه بالقوه هم درنبات است هم درحیوان وهم درانسان.

دراین تعریف توجه به دومطلب لازم است، یکی اینکه ذی الحیات بالقوه قید جسم طبیعی است نه کمال؛ چرا که جسم طبیعی که قابل نفس است کمال بالقوه دارد وقت که نفس را پذیرفت حیاتش بالفعل می شود ولی بالعرض. دیگر آنکه مراد از حیات مطلق حیات است که شامل نفس نباتی هم می شود، نه حیات حسی وادراکی که مخصوص حیوانات است.

متن درس شوارق الإلهام(لاهیجی)– جلد سوم – بخش دوم استاد حشمت پور – شنبه ۲۰ آبان ماه ۹۱/۰۸/۲۰

Your browser does not support the audio tag.

گفته شد که مراد مصنف تعریف نفس انسانی است، ولی جنس نفس را تعریف نموده تا باقیودی نفوس سه گانه ارضی مشخص ومعین شود (واین کار فائده اش عام است) قیودی که نفس نباتی را از سایرنفوس ارضی جدا می کند عبارتند از یغتذی، ینمو ویولد وقیودی که نفس حیوانی را جدا می کند عبارت اند از یغتذی، ینمو، یولد، یحس ویتحرك ویا بصورت خلاصه یحس ویتحرك، وقیودی که نفس انسانی را جدا می کند عبارتند از یغتذی، ینمو، یولد، یحس، یتحرك ویتعقل ویا بطور خلاصه یتعقل؛ چرا که خاص عام را درخود دارد ولذا گفته شد که نفوس را سه جور می شود تعریف کنیم.

بیان شد که ذی حیات بالقوه می تواند مشیر باشد به یغتذی، ینمو ویولد، می تواند مشیرباشد به یغتذی، ینمو، یولد، یحس ویتحرك ویا یحس ویتحرك ومی تواند هم مشیرباشد به یغتذی، ینمو، یولد، یحس، یتحرك ویتعقل ویا بطور خلاصه به یتعقل. به همین جهت هم است که تعریف هرسه نفس می تواند باشد.

ص: ۲۸

ویمکن ... : می توانیم بگوییم که مراد خواجه تعریف نفس انسانی است وخاص نفس انسانی را تعریف می کند، به این بیان که مرادش از ذی حیات بالقوه همه افعال حیوانی است؛ یغتذی، ینمو، یولد، یحس، یتحرك ویتعقل همه را اراده کرده که مختص نفس انسانی است، نه اینکه مرادش از ذی حیات یک بار یغتذی، ینمو ویولد باشد، یک بار یغتذی، ینمو، یولد، یحس ویتحرك ویا بطورخلاصه یحس ویتحرك باشد وبار دیگریغتذی، ینمو، یولد، یحس، یتحرك ویتعقل ویا بصورت خلاصه یتعقل باشد، تاهم نفس نباتی را شامل باشد هم نفس حیوانی وهم نفس انسانی را. خلاصه می توانیم بگوییم که ذی حیات بالقوه تطبیق به این شش تا می کند که مختص نفس انسانی است. امّا خواجه درشرح اشارات گاهی ذی حیات را اشاره به یغتذی، ینمو ویولد می گیرد، یک بار به یغتذی، ینمو، یولد، یحس ویتحرك وبارسوم به یغتذی، ینمو، یولد، یحس، یتحرك ویتعقل، به همین جهت ما دراین جا درتفسیراول که بعد از عبارت مصنف آمد همین کار را کردیم، والاّ عبارت می تواند فقط تعریف نفس انسانی باشد.

درتوجیه اوّل تعریف عام بود، شامل هرسه نفس ارضی وگفتیم که مراد نفس انسانی است، درتوجیه دوّم تعریف مختص به نفس انسانی است. درهرصورت این سوال مطرح می شود که آیا می توانیم درهریک از توجیه ها نفس فلکی را خارج کنیم،

درتـوجیه اوّل بگـوییم که منحصـر به نبـات، حیـوان وانسـان است ونفس فلـک خـارج است ودرتوجیه دوم بگوییم که تعریف منحصر به نفس انسانی است، همان طور که نفس نباتی وحیوانی را خارج نموده، نفس فلکی را هم خارج نموده است.

ص: ۲۹

درجواب این سوال بطور خلاصه می توانیم ادعا نماییم که نه توجیه اوّل نفس فلکی را خارج می کند ونه توجیه دوّم؛ چرا که جنس نفس را تعریف نموده است وجنس شامل نفس فلکی هم است.

توضیح مطلب آنکه درتوجیه اوّل باتوجه به قید ذی الحیات بالقوه دوجور بیان داشتیم، یک بار گفتیم کمال اوّل ... باقیود یغتذی، ینمو ویولد می شود تعریف نبات وبا قیود یغتذی، ینمو، یولد، یحس ویتحرک مربوط است به حیوان و باقیودی یغتذی، ینمو، یولد، یحس، یتحرک ویتعقل می شود تعریف نفس انسانی وباردیگر گفته شد که کمال اوّل ... باقیودی یغتذی، ینمول ویولد تعریف نفس نباتی است، وبا قیودی یحس ویتحرک تعریف نفس حیوانی است وبا قید یتعقل تعریف نفس انسانی است.

طبق بیان اول توجیه اوّل همان طور که نفس نباتی وحیوانی از تعریف نفس انسانی خارج است نفس نباتی هم از تعرف نفس انسانی خارج است. امّا طبق بیان دوّم توجیه اوّل نفس نباتی وحیوانی از تعرف نفس انسانی خارج است ولی نفس فلکی خارج نیست؛ چرا که نفس فلکی هم تعقل دارد.

درتوجیه دوّم که مراد از ذی حیات جمیع افعال حیوانی باشد یعنی یغتذی، ینمو، یولد، یحس، یتحرک ویتعقل دراین صورت نفس نباتی وحیوانی خارج است همین طور نفس فلکی.

لاهیجی می فرماید که تطبق توجیه دوّم ظاهر است که نفس فلکی داخل درتعریف است؛ چرا که ایشان حاصل تعریف را ملاحظه نموده که عبارت است از نفس مجرده داشتن وتعقل داشتن که دراین صورت شامل نفس فلکی هم است. وطبق توجیه اوّل هم نفس فلکی داخل در تعریف است هم نفس نباتی وحیوانی، به همین جهت هم ما می توانیم باقیودی آنرا تعریف برای هریک از نفوس ارضی بگیریم، چنانچه بیان شد. خلاصه اگرذی حیات را عام بگیریم که درتوجیه اول از کلام خواجه چنین نمودیم این تعریف خواجه هیچ انحصاری ندارد، شامل نفوس ارضی وسماوی است، واگر ذی حیات را خاص گرفتیم که حیات تجردی وتعقلی باشد، چنانچه درتوجیه دوم بیان شد، این تعریف فقط انحصار از نفس نباتی وحیوانی دارد، امّا نفس فلکی را شامل است.

متن درس شوارق الإلهام(لاهیجی)– جلد سوم – بخش دوم استاد حشمت پور – یکشنبه ۲۱ آبان ماه ۹۱/۰۸/۲۱

.Your browser does not support the audio tag

بحث درتعریف نفس انسانی داشتیم و قیود آنرا توضیح دادیم، حال می خواهیم درباره ذی حیات بالقوه بحث نماییم، قبلاً وقت که کلام شیخ درشفا را توضیح می دادیم درباره ای این قید هم بحث نمودیم، حال می خواهیم ببینیم با این قید چه چیزی را خارج می کند وآیا اصلاً این قید لازم است یانه.

قبلاً گفته شد که با قید آلی طبق یک مبنا فلک خارج می شود؛ چرا که اگر درباب فلک بگوییم هریک از کوکب، وفلک خارج المرکز، فلک ممثل وفلک تدویر نفس جدا گانه ومستقل دارد، دراین صورت فلک بسیط است وقید مذکور فلک را خارج می کند، امّا اگر درباب افلاک گفتیم که مجموع کوکب وفلاک جزئیه _ فلک خارج المرکز، فلک تدویر، فلک ممثل _ یک نفس دارد، دراین صورت فلک هم مرکب خواهد بود ونفس فلکی دارای آلات وابزار است ویا به جسم تعلق گیرفته که آلی است، طبق این مبنا قید آلی نفس فلکی را خارج نمی کند وقید ذی حیات بالقوه نفس فلکی را خارج می کند.

از بیان مذکور معلوم شد که قید ذی حیات بالقوه معرّف نفس ارضی نیست، بلکه آمده که غیر نفس ارضی یعنی نفس فلکی را خارج نماید. پس برای شناساندن به این قید نیاز نداریم، برای اخراج غیر به آن نیاز داریم.

ابوالبرکات : ایشان می فرماید که درتعریف نفس یا قید آلی را می آوریم ویا قید ذی قید ذی حیات بالقوه را می آوریم وجانشین قید آلی قرار می دهیم، شاهد این حرف تعاریفی است که قدما ومتاخرین از حکما برای نفس آورده اند. طبق این تعاریف کلمه « طبیعی » مقدم بر « لجسم » است، قدما درتعریف نفس می گویند: « کمال اول طبیعی لجسم آلی ». ومتأخرین بجای آلی ذی الحیات بالقوه را می گذاردند ومی گویند: « کمال اول طبیعی لجسم ذی الحیات بالقوه ». باتوجه به این تعاریف والاً می فهمیم که قید ذی الحیات بالقوه مفادش یکی است، وثانیاً کلمه « طبیعی» مقدم بر« لجسم» است. لذا هرگاه موخرگردد یا اشتباه درنقل است ویا مفادش همان است که ما بیان کردیم یعنی صفت کمال است نه اینکه صفت جسم باشد.

ص: ۳۱

لاهیجی حرف ابوالبرکات را می پذیرد وبرای تایید کلام تفتازانی را می آورد، که گفته : اگر کلمه « طبیعی» را جر دهیم ومؤخر نماییم از جسم که صفت جسم باشد این بلحاظ ادبی اشکال ندارد، هرچند بلحاظ معنایی اشکال دارد، امّا اگرآنرا مرفوع بخوانیم که صفت کمال باشد ومقدم برجسم نماییم اشکال ندارد ولی اگر مؤخر ازجسم نماییم اشکال دارد؛ چرا که جسم بین صفت وموصوف فاصله می شود، همین طور خود کلمه « طبیعی» بین « لجسم » و « ذی الحیات بالقوه » ویا « آلی » که صفت جسم است فاصله می شود. پس اینکه علمای عقلی گفته اند که « طبیعی » را به رفع بخوانید منظور شان این است که آنرا مقدم جسم نمایید، نه اینکه با تاخر از جسم رفع دهید.

اقول ... : دراین مسأله سه بحث بحث درباره نفس مطرح می شود، یکی انیکه نفس غیر از مزاج است، دوّم آنکه نفس غیر از جسمیت خاص _ جسم انسانی، جسم فرسی و ... _ است، سوّم اینکه نفس غیر از جسمیت مشترکه است.

مزاج عرض وعبارت از است از کفیت متوسط بین البرودت والحرارت وبین الیبوست والرطبوبت. هرگاه این مزاج اعتدال داشته باشد انسان سالم است، وهرگاه انحراف پیدا نماید مرض بر انسان عارض می شود وچنانچه انحراف شدید شود انسان می میرد. به همین جهت بعضی ها فکر نموده اند که نفس همان مزاج است. دراین جا بیان می شود که نفس غیر از مزاج است.

بعضی گمان نموده اند که نفس همان جسمیت خاص است، جسم که مختص شده به انسان مثلاً، گروه سوّم فکرده کرده که نفس همان جسمیت مطلقه _ قابل ابعاد ثلاثه بودن _ است. هرسه گروه به شتباه رفته اند، دراین جا ثابت می شود که نفس غیرازمزاج، جسم خاص وجسم مطلق است.

تذکراین مطلب جا دارد که بانفی عام خاص هم نفی می شود، ولذا اگر ما مغایرت نفس باجسم مطلق را اثبات نمودیم وگفتیم که نفس جسم مطلق نیست، مغایرت نفس با جسم با جسم خاص هم ثابت می شود، نفس جسم خاص هم نخواهد بود، امّا چون هریک قائل دارد ما وظیفه داریم که اثبات هرکدام جدا گانه بپر دازیم. [۱]

مطلب دیگری که دراین جا باید بیان شود این است که آیا غیریت نفس با مزاج، جسم خاص وجسم مطلق با تجرد نفس که درآینده مورد بحث واقع می شود یک مطلب است ویا فرق دارد؟

مغایرت نفس با مزاج، جسم خاص، جسم مطلق اعم است از تجرد نفس؛ چرا که ممکن است نفس مزاج نباشد، جسم خاص نباشد وجسم مطلق هم نباشد ولی جسمانی باشد. پس جا دارد که درباره ای هرکدام جدا گانه بحث نماییم؛ چرا که اثبات امرعام خاص ثابت نمی شود.

متن درس شوارق الإلهام(لاهیجی)– جلد سوم – بخش دوم استاد حشمت پور – دوشنبه ۲۲ آبان ماه ۹۱/۰۸/۲۲

.Your browser does not support the audio tag

گفته شد که دراین مسأله سه بحث داریم :

۱. مغایرت نفس با مزاج، ۲ . مغایرت نفس با جسمیت خاص ۳. مغایرت نفس باجسمیت مشترکه.

واحتج علی الاوّل بوجه (مغایرت نفس با مزاج با سه دلیل اثبات می شود) :

دلیل اوّل : مزاج ازکفیت متوسط بین کیفیات متضاده بوجود می آید به این نحو که عناصرچهارگانه باید توسط جامعی جمع شود درهم فعل وانفعال نماید تاسورت کیفیات شان شکسته شود، حرارت بابرودت تعدیل شود وبالعکس همین طور یبوست با رطوبت فعل و انفعال نماید وبتعادل برسد، دراین صورت کیفیت متوسط بین کیفیات متضاده بوجود می آید که به آن مزاج می گوید، واین مزاج نیاز به حافظ دارد تا انحراف پیدا نکند. پس مزاج که از کیفیت متوسط بین کیفیات متضاده بوجود می آید، هم نیاز به وجود آورنده داروهم احتیاج به حافظ واین جامع وحافظ نفس است، حال اگر نفس همان مزاج باشد باید نفس جامع وحافظ خود باشد، واین دور است ومحال یا محذور دور را دارد؛ به بیان اگر نفس همان مزاج باشد با توجه به اینکه نفس جامع عناصر وحافظ مزاج است باید نفس سازنده وحافظ خود باشد، لکن التالی باطل بالضروره فالمقدم مثله.

ص: ۳۳

همین استدلال درصورت نوعیه هم می آید به این بیان که اگر صورت نوعیه همان مزاج باشد با توجه به اینکه صورت نوعیه جامع وحافظ مزاج است لازم می آید که صورت نوعیه هم سازنده خود باشد وهم حافظ خود، درحالیکه چیزی نمی شود سازند وحافظ خود باشد؛ چرا که دور لازم می آید. پس مزاج نمی تواند همان صورت نوعیه باشد.

اشکال (وعلیه اعترض ...) : شما درجای دیگر می گویید که هرگاه عناصر ترکیب شود و این ترکیب به سمت اعتدل برود

مزاح حاصل می شود، آن وقت این مزاج تقاضای نفس می کند وتعیین می کند که قابل چه نفسی است. پس با این بیان نفس بعد از مزاج بوجود می آید، درحالیکه طبق بیان قبلی شما نفس جامع وحافظ مزاج است، این دوبیان چه گونه جمع می شود؟

فخررازی دومطلب دارد که دراین جا نقل می شود، یکی جوابی که از این اشکال داده است و کلام شیخ را مؤید خود آورده، ودیگری نقش قوه مصوّره در وجود وحفظ مزاج، ولی خواجه مطالب فخررا نمی پذیرد وآنرا ردّ می کند.

جواب فخررازی : این دوبیان هیچ گونه تهافتی ندارد؛ چرا که جامع وحافظ مزاج نفس ابوین است، نفس ابوین غذا را که از عناصر است جمع می کند وباهم ممزوج می کند تا اینکه مزاج بوجود بیاید وقت که مزاج بوجود آمد آنرا حفظ می کند تا نفس مولود به آن تعلق می گیرد، بعد از تعلق نفس مولود است که غذا را جمع می کند وحافظ مزاج است. پس ما سه چیز داریم یکی نفس ابوین که، دیگری مزاج وسوّمی نفس مولود. آنچه که درابتدا جامع عناصر حافظ مزاج است نفس ابوین است، وقت که مزاج بوجود آمد نفس مولود به آن تعلق می گیرد وآنر حفظ می کند.

شاهـد این کلام : بهمنیار از شیخ می پرسـد که برایم دلیـل اقـامه نماییـد که چگون جامع مزاج وحافظ آن یکی است، شیخ درجواب می گویـد چگونه دلیـل اقـامه نماییم بریکی بودن چیزی که یکی نیست. این جواب شیخ دلالت دارد که جامع مزاج نفس ابوین است وحافظ آن نفس مولود است.

مطلب دوم فخر : ابتـداءً نفس ابوین جـامع عناصـر است تـا مزاج بوجود بیایـد واجزاء نطفه حاصل شود، بعـد قوه مصوّره به آن مزاج ونطفه عطا می شود، واین قوه حافظ مزاج است ونطفه را آماده می کند تا نفس به آن تعلق گیرد.

طبـق این بیـان فخر قـوه مصـوّره، قـوه نفس مولود است، بعضـی گفته که قوه مصوّره قوه نفس ابوین است، فخر می گویـد این حرف را نمی پـذیرد، ومی گویـد قـوه مصـوّره کـه نطفـه عطـا می شـود یـک قـوه نیسـت قـوای متعـاقب است، که بـا تـوجه به استعدادات نطفه به او داده می شود.

وبالجمله : خلاصه جامع مزاج وحافظ آن یک نفس نیست تا شکال لازم بیاید، بلکه جامع آن نفس ابوین است، حافظ آن قوه مصوّره است تا اینکه نفطه آماده شود نفس مولود را قبول نماید.

متن درس شوارق الإلهام(لاهیجی)– جلد سوم – بخش دوم استاد حشمت پور – سه شنبه ۲۳ آبان ماه ۹۱/۰۸/۲۳

.Your browser does not support the audio tag

برای مغایرت نفس با مزاج دلیلی ارائه شد ومستشکل اشکال نمود، فخررازی درجواب اشکال بیان کرد که جامع مزاح وحافظ آن مغـایرت دارد، جـامع نفس ام است وحافـظ نفس مولـود، درادامه گفت درابتـدا نفس ابوین جـامع مزاج است، بعـد قوه ای مصوّره که به نطفه اعطا می شود انرا حفظ می کند ودر ادامه نفس مولود به تدبیرنطفه ومزاج می پردازد.

ص: ۳۵

اشکالات خواجه برکلام فخرراز

اشکال اوّل : شـما گفتید که جامع وحافظ دوتا است و به کلام شـیخ استناد نمودید، درحالیکه صریح بیان ایشان درجای دیگر این است که جـامع همـان حافـظ است. (طبق این بیان خواجه بایـد بین دوکلام ابن سـینا تهافت باشـد لـذ ا خواجه درادامه ای بحث به جمع این دو بیان می پردازد.)

اشـکال دوّم : شـما درمطلب اوّل تان این طور گفتیـد که نفس ام عهده دار وجود مزاج است از طریق جمع آوری غذا وترکیب وتالیف آن ونفس مولود حافظ مزاج است، درمطلب دوّم تان نفس ام را جامع را عهـده دار تدبیر مزاج می دانید که با اعطا قوه ای مصوّره تدبیر به او واگذار می شو ووقت که نفس مولود آمد کار وتدبیر مزاج را به عهده می گیرد. اشکال این تبیین دراین است که واگـذاری درکارهای ارادی ممکن است و درکار های طبیعی چنین چیزی ممکن نیست، نفس ام اگر عهده دار مزاج است بطور طبیعی تـدبیر مزاج می کنـد وباید تا آخر این کار را انجام دهد؛ چرا که نفس هرچند موجود ارادی است، ولی کار های طبیعی را با اختیار انجام نمی دهد بطور طبیعی انجام می دهد.

اشکال سوّم : شما گفتید که کار به مزاج به دست نفس ام است بعد به مصوّره ای نفس مولود واگذارمی شود وبعد از تعلق نفس مولود این نفس کار ها را به عهده می گیرد. این دواشکال دارد، یکی اینکه قوّه ای مصوّره قوه ای نفس مولود است واز ابزار های آن چگونه وقت که نفس مولود و جود ندارد قوّه ای مصوّره وجود دارد، ثانیاً ابزار در اختیار ذی الابزار است چگونه استقلال درفعل دارد. پس هم وجودش قبل از ذی القوه اشکال دارد وهم کارش.

ص: ۳۶

قطب درمحاکمات از فخر دفاع نموده واز اشکال سوّم جواب گفته، به این بیان که قوّه ای مصوّره قائم به نطفه است نه بفس مولود وخادم نفس ام است نه نفس مولود، بنابراین نمی توانیم بگوییم که وقت نفس مولود نیامده چگونه قوّه ای مصوّره موجود شده وچگونه بدون بکار گیرنده کار می کند؛ چرا که متقوّم آن نطفه است ومستعملش نفس ام.

لاهیجی : این بیان سدید ومحکم نیست؛ چرا که بازهم واگذاری در امور طبیعی است که صحیح نیست. پس شما این اشکال را که قوّه ای مصوّره متقوّم به نفس مولود است چگونه قبل از آن موجود باشد حل کردید، ولی اینکه نفس ام مستعمل قوّه ای مصوّره باشد وبعد از نفس مولود به کار گیری قوّه ای مصوّره به آن وا گذار شود حل نکردید؛ چرا که قوّه ای مصوّره بعد از آمدن نفس مولود هم باقی است. علاوه براین قوه ای مصوّره خادم نفس ام نمی تواند باشد؛ چرا که هرنفسی به کار گیرنده ابزار خوش است، نفس ام قوّه ای مصوّره خودش را به کار می گیرد نه قوّه ای مصوّره را که متقوّم به نطفه است.

متن درس شوارق الإلهام(لاهیجی)– جلد سوم – بخش دوم استاد حشمت پور – چهارشنبه ۲۴ آبان ماه ۹۱/۰۸/۲۴

.Your browser does not support the audio tag

بحث دراین داشتیم که اجزاء نطفه را نفس ام جمع می کند که مزاج حاصل شود یا نفس مولود، به بیان دوّم جامع عناصر اربعه که همان بوجود آورنده ای مزاج است نفس ام است یا نفس مولود وبه بیان سوّم آیا جامع وحافظ مزاج دو نفس است یا یک نفس؟

ص: ۳۷

درکلام ابن سینا هر دو بیان آمده بود هم اینکه حافظ وجامع یکی است وهم اینکه جامع غیر ازحافظ است، لاهیجی ابتداً به تحقیق درمسأله می پردازد، بعد بیان می کند که درکلام ابن سینا تهافتی نیست، و درآخر بیان می کند که چه جامع وحافظ یکی باشد یا دوتا مطلوب ما که نفس غیر از مزاج حاصل می شود.

تحقیق درمسأله : خواجه می فرماید که روند شکل گیری مزاج و وجود انسان این گونه است، که نفس ام واب در مواد غذای که دربدن است تصرف می کند و انرا بصورت خلط در می آورد واز آن خلط نطفه را استخراج می کند، این نحو که نفس نباتی غذای را که درمعده است جدا می کند واز آن خلط را درست می کند که کیموس نامیده می شود، وقت که خلط به عنوان نطفه در رحم مادر قرار گرفت آمادگی پیدا می کند که صورت معدنی لابشرط از واهب صور بگیرد، این صورت معدنی چون لابشرط است می تواند نبات، حیوان وانسان شود [۱] .

وقت که صورت معدنی لابشرط افاضه شد، حال آیا همین صورت نطفه را آماده می کند که نفس نباتی، حیوانی ویا انسانی بگیرد یا نفس ام این کار را بعهده دارد، خواجه در این باره چیزی نگفته، احتمال دارد که صورت معدنی این کار را انجام دهد به کمک نفس ام؛ چرا که هم باید نطفه توسط صورت معدنی حفظ شود، وهم نفس [۲] با ضمائم غذای رشد نطفه را بعهده بگیرد تا قابلیت پیدا کند که صورت جدید (نفس نباتی) بگیرد که علاوه بر حفظ نطفه از تفرق، تغذیه تنمیه وتولید دارد، بازهم غذا برنطفه وارد می شود ونطفه رشد می کند تا اینکه قابلیت پیدا کند که نفس حیوانی بگیرد که علاوه بر کار

های قبل احساس وتحرک هم دارد، بازهم نطفه با ضـمائم غـذایی رشـد می کنـد تا قابلیت پیدا کند نفس انسانی به آن افاضـه شود که علاوه برکار های قبل نطق هم دارد. از این به بعد نفس مولود بدن را اداره می کند.

ص: ۳۸

خواجه بعد از این بیان تشبیهی می آور :

ذغال را وقتی که مجاور شعله ای آتش بگذاریم، از آن حرارت می گیرد، این حرارت تشدید می شود کم کم تا ذغال سرخ شود وبعد کم کم شعله ور شود، ذغال که درکنار آتش است همان نطفه است، حرارت همان صورت معدنی است، وقت که ذغال داغ شد این داغی بمنزله نفس نباتی است، وسرخی بمنزله نفس حیوانی وقت که شعله ور شد این شعله بمنزله نفس انسانی است.

ابن سینا درمقاله ششم لهیات شفا بیان نموده که هیچ وقت آتش علت آتش دیگر نمی شود، بلکه آتش زمینه را فراهم می کند که آتش وصورت ناری از واهب صور به هیزم آماده ومستعد داده شود. خلاصه هیچ چیزی علت همرتبه ای خود نمی تواند باشد، لذا نه نفس ام ونه صورت معدنی هیچ کدام نمی تواند نفس نباتی، حیوانی، وانسانی را افاضه نماید؛ چون نفوس هم رتبه اند یعنی همه نفس اند، علاوه بر اینکه وموجود مادی اصلا نمی تواند ایجاد داشته باشد، چه همرتبه خود را چه غیرهمرتبه اش را .

جمع دو کلام شیخ : توضیح که برای تکون انسان داده شد این گونه است که درابتدا نفس ام جامع عناصر وبوجود آورند مزاج است، دراواسط صورت معدنی یا نفس مولود به کمک نفس ام جامع وحافظ است ودرآخر نفس مولود مستقلا. پس درابتدا جامع غیر از حافظ است ودر اواسط وبعد از آن حافظ وجامع یکی است. کلام شیخ به این مراحل اشاره دارد.

اثبات مطلوب : با بیان که گذشت ثابت شد که نفس غیراز مزاج است، چه جامع وحافظ یکی باشند چه غیرهم.

ص: ۳۹

متن درس شوارق الإلهام(لاهیجی)– جلد سوم – بخش دوم استاد حشمت پور – چهارشنبه ۸ آذر ماه ۹۱/۰۹/۰۸

.Your browser does not support the audio tag

بحث دراین داشتیم که مزاج غیر از نفس است، برای اثبات این مغایرت گفته شد که مزاج متوقف بر نفس است ومتوقف ومتوقف علیه یکی نمی تواند باشد، مستشکل اشکال نمود که شما قبلاً گفتید که نفس متوقف بر مزاج است وحالا می گویید که مزاج متوقف برنفس است واین تناقض گویی است اوّلاً ـ و دور است ثانیاً؛ چرا که متوقف ومتوقف علیه یکی است (واعترض علیه ... ص۴۴۱، س۵) . از این اشکال جواب های داده شد، دراین جا لاهیجی جوابی را از کلام خواجه استخراج می کند.

لاهیجی : تکون انسان به این نحو است که نفس اب اجزا منی را از طریق تغذیه جمع می کند، این منی بعداً تبدیل به نطفه می شود وصورت معدنی منوی را می گیرد، این نطفه دارای مزاج است ومعد برای نفس مولود، همین طور نفس مادر اجزاء نطفه را از طریق تغذیه جمع می کند ومزاجی حاصل می شود که معد است برای نفس مولود، دراین مرحله نفس اب ونفس ام هم جامع نطفه است وهم حافظ آن و بعبارت دیگر هم جامع مزاج است وهم حافظ آن. بعد این دونطفه دررحم مادر جمع می شود و شروع می کند به رشد تا اینکه صورت نباتی را بگیرد، دراین مرحله مزاج که درنطفه مادر وپدر است وقت که دررحم مادر مخلوط شد کسب استعداد می کند وصورت نباتی را می گیرد. پس صورت نباتی متوقف است بر مزاج قبلی درنطفه موجود است. نطفه بعد از اینکه صورت نباتی را گرفت شروع می کند به کسبت استعداد جدید دررحم مادر ومزاج جدید پدید می آید که طبق آن نطفه استعداد کسب نفس حیوانی را دارد، باز هم نطفه با نفس حیوانی که دارد به رشد ادامه می دهد ومزاج جدیدی حاصل می شود که قابلیت نفس انسانی را دارد وبه همین جهت از طرف واهب صور نفس انسانی عطا می گردد. با این تفصیل می بینیم که مزاج های متعدد داریم که صورت و یا نفس های متعدد را قبول می کند؛ نفس ابوین مزاج صورت معدنی را بوجود می آورد، صورت معدنی به کمک نفس ام مزاج نفس نباتی را پدید می اورد، نفس نباتی مزاج نفس حیوانی را بدست می آورد ونفس حیوانی مزاج نفس انسانی را وبالاخره خود همین نفس مزاجی را پدید می آورد که تا اخر درانسان است. طبق این بیان مزاج متوقف ومتوقف علیه نیست تا دور لازم بیاید، بلکه یک مزاج متوقف است ومزاج دیگر متوقف علیه. علاوه براین اشکال قوشجی که می گوید تسلسل در امزجه لازم می آید هم مرتفع می شود؛ چرا که مزاج ها دریک انسان محدود است، بله اگر مزاج های تمام انسانها را ملاحظه نماییم تسلسل است، امّا نه تسلسل محال بلکه تسلسل تعاقبی مثل خود انسان ها وهمه حوادث که تسلسل تعاقبی دارند، واین اشکال ندارد.

ص: ۴۰

متن درس شوارق الإلهام(لاهیجی)– جلد سوم – بخش دوم استاد حشمت پور – شنبه ۱۱ آذر ماه ۹۱/۰۹/۱۱

.Your browser does not support the audio tag

گفته شد که اولین صورت که به نطفه داده می شود صورت معدنی است که کارش حفظ مرکب از تفرق است، بعد نفس نباتی داده می شود که علاوه برحفظ مرکب تغذیه، تنمیه وتولید هم دارد وبعد از آن نفس حیوانی داده می شود که علاوه

برکـار هـای قبل حس وحرکت هم دارد ودرآخر نفس انسانی عطا می شود که کارهای قبل را دارد ونطق هم دارد. حال بحث این است که آیا درمرکب مثل انسان هرچهار صورت باقی است ویا فقط صورت انسانی وجود دارد وصور قبلی از بین رفته اند ویـا اینکه صورقبلی از بین نرفته بلکه زیربـال صورت انسـانی قرار گرفته انـد، این سه احتمـال درمساله است وهرکـدام هم قائل دارد.

دراحتمـال اوّل صـورت معـدنی که نطفه داده می شود وقت که نطفه رشـد نمود نفس نبـاتی می آیـد درکنـار صورت معـدنی وهرکـدام کـار خود شـان را دارنـد همین طور وقت که نفس حیوانی به مرکب داده شـد نفس حیوانی درکنار صورت معـدنی ونفس نباتی قرار می گیرد وهرکـدام کار خاص خود شان را دارند همین گونه نفس انسانی عرض صورت معدنی، نفس نباتی ونفس حیوانی است وکـار خـاص خودش را دارد. این قول را لاـهیجی می فرمایـد واضـح البطلاـن است؛ چرا که صورت شـی یعنی فعلیت وحقیقت شی روشن است که یک شی نمی تواند چند فعلیت وحقیقت داشته باشد .

احتمال دوّم که لاهیجی قائلش است این است که مرکب فقط یک صورت دارد، لـذا وقت که نفس نباتی آمد صورت معدنی زایل می شود ووقت که نفس حیوانی به مرکب عطا شد نفس نباتی زایل می شود وهین گونه وقت که نفس انسانی آمد نفس حیـوانی از بین می رود. این بیـان اصـطلاحاً گفته می شـود خلع ولبس که یـک صورت را خلع می کنـد وصورت دیگر را می پوشد .

ص: ۴۱

ابن سینا که قائل به خلع وبلس است درالهیات شفا می گوید وقت که نفس نباتی به مرکب داده می شود صورت معدنی بماهو صورت معـدنی از بین می رود نه اینکه اصـل صورت ازبین برود، همین طور هنگـام که نفس حیوانی ونفس انسـانی به مرکب داده می شود نفس نبـاتی بمـاهو نفس نباتی ونفس حیوانی بماهونفس حیوانی از بین می رود، نه اینکه اصل نفس نباتی ونفس حیـوانی ازبیـن برود؛ بـه بیـان دیگر وقت که نفس بنـاتی به مرکب داده می شـود صـورت معـدنی بشـرط لاـ از بین می رود امّا صورت معـدنی لابشـرط بـاقی است، ووقت که نفس حیوانی به مرکب افـاضه می شود نفس نباتی بشـرط لا از بین می رود امّا نفس نباتی لابشرط باقی است، همین طور هنگام که نفس انسانی به مرکب داده می شود نفس حیوانی بشرط لا از بین می رود امّـا نفس حیوانی لابشـرط باقی است، والاّ درفاصـله ای افاضه نفس بعـدی وزوال نفس قبلی یک لحظه ماده بـدون صورت می شود که ممکن نیست. (ظاهر حرف لاهیجی هرچند همان است که بیان شد ولی درواقع مرادش همین بیان ابن سینا است.)

قول سوّم که قائلش صـدرا است این که مرکب یک صورت دارد، امّا وقت صورت بعدی به مرکب داده می شود صورت قبلی از بین نمی رود، بلکه زیـل صورت بعـدی می شود، وقت که نفس نباتی به مرکب داده می شود صورت معـدنی زیر بال نفس نبـاتی قرار می گیرد به تعبیر بهترمرتبه نفس نباتی می شود، همین طور وقت که نفس حیوانی ونسانی به مرکب داده صور قبلی ذیـل ومرتبه نفس حیوانی وانسانی می شود نه اینکه از بین برود. به این تبیین لبس بعـد البس گفته می شود . (لاهجی این قول را طرح نکرده، فقط دوقول اوّل را بیان می کند.)

ص: ۴۲

تفتازانی قواعـدی را بیان می کنـد که مقضای این قواعد ظاهراً همان احتمال وقول اوّل است، که لاهیجی تحت عنوان ما توهم بیان نمود، این قواعد به قرار ذیل است :

قاعـده ای اوّل : هرنفس آثار مخصوصه دارد، قبلًا گفته شـد که نفس آن است که یا مبـداء آثار متعـدد است ویا اینکه با اراده کار می کنـد مثل نفس فلك که یک کار دارد ولی با اراده این کار را انجام می دهـد. درهرصورت چه آثار متعـدد باشـد چه متعدد نباشد هرنفسی آثار خاص خودش را دارد.

قاعـده ای دوّم : هرجسـمی صورت نوعیه خـاص دارد که حـال درماده است، این صورت نوعیه حاله طبق بیان مشاء آلت نفس طبق بیان صدرا مربته نازله آن است .

قاعده ای سوّم : بدن انسانی باید مراحلی را بگذراند، جسم خاص شود تا بتواند نفس انسانی را قبول کند.

مقتضای این قواعد ماتوهم است؛ چرا که طبق قاعده ای اوّل هرنفس آثار مخصوص خودش را دارد، نفس انسانی آثارخاصش غیراز آثار خاص نفس حیوانی است، باتوجه به قاعـده ای دوّم آنچه که حال درماده است صورت نوعیه است ونمی توانـد حد اقل نفس انسانی باشد [۱] و طبق قاعده ای سوّم باید جسم جسم خاص شود تا بتواند نفس انسانی را که مجرد است قبول نماید . پس بایـد نطفه صورت معـدنی را بگیرد، بعـد نفس نبـاتی ونفس حیوانی را بگیرد تا جسم خاص شود، آن وقت است که می توانـد نفس انسانی را که مجرد است قبول نمایـد. خلاصه بایـد همه ای صور معـدنی، نباتی وحیوانی جمع باشد تا جسم جسـم خاص انسان شود آنوقت است که می تواند نفس انسانی را بگیرد.

فان قیل (مربوط است به قبل از وقال فی شرح المقاصد، درحقیقت اشکال است برالتحقیق) :

درالتحقیق گفته شد که نحوه ای تکون نطفه ای انسانی به صورت خلع ولبس است، به صورت که وقت صورت معدنی به نطفه داده شد ونطفه رشد نمود تا قابل نفس نباتی شود نفس نباتی به آن داده می شود وصورت معدنی بیرون می رود ونطفه با نفس نباتی که دارد رشد می کند تا نفس حیوانی به آن عطا شود ووقت که نفس حیوانی آمد نفس نباتی بیرون می رود، به همین صورت وقت که نفس انسانی داده می شود نفس حیوانی بیرون می رود، اشکال این بیان آن است که باید ماده بدون صورت مقوّم بماند واین باقاعده ای دوّم که درکلام تفتازانی آمد ومقبول همه است منافات دارد.

وماقیل (اشکال برفان قیل) :

وقت که نفس انسانی به آمد هرچند خودش حال درماده نیست، ولی را آلتش که صورت نوعیه باشد درماده قرار می دهد.

جواب : اینکه نفس ابزارش را که صورت نوعیه است حال درماده قرار دهد خلاف تحقیق است، علاوه براین تا وقت که ابزار نفس حلول نکرده، درفاصله حلول صورت نوعیه که ابزار نفس است واز بین رفت صورت حیوانی ماده بدون صورت می ماند که باطل است.

ان قلت (دخل مقدر) : خارج شدن نفس حیوانی وافاضه نفس انسانی وانشاء صورت نوعیه از ناحیه نفس انسانی فاصله ندارد، و لذا ماده بدون صورت مقوم نمی ماند.

قلت (قید « ولو بالذات » اشاره به دفع دخل مقدر) :

درست که خروج نفس حیوانی وافاضه نفس انسانی وانشاء صورت نوعیه فاصله ای زمانی ندارد، ولی فاصله ای رتبی دارد، رتبه ای خروج نفس حیوانی قبل از افاضه ای نفس انسانی وانشاء صورت نوعیه است. پس امکان اینکه ماده بدون صورت باشد طبق این بیان وجود دارد، درحالیکه امکان ماده بدون صورت هم باطل است.

متن درس شوارق الإلهام(لاهیجی)– جلد سوم – بخش دوم استاد حشمت پور – یکشنبه ۱۲ آذر ماه ۹۱/۰۹/۱۲

.Your browser does not support the audio tag

گفته شد که ماده بدن انسان ابتداً صورت معدنی را می گیرد، بعد نفس نباتی، بعد نفس حیوانی ودرآخر نفس انسانی را، واین فرایند به نحوخلع ولبس است؛ صورت معدنی را خلع می کند نفس نباتی را می پوشد، نفس نباتی باطل می شود نفس حیوانی بجایش می آید وهکذا نفس انسانی.

اشکال : وقت که نفس حیوانی باطل می شود باید ماده بدون صورت بماند؛ چرا که نفس انسانی درماده حلول نمی کند، وقوام ماده به صورت حاله است.

جواب : لازم نیست که مقوم ماده همیشه حال درماده باشد، مقوم می تواند حال باشد ومی تواند حال نباشد، بلکه مدبر باشد ونفس انسانی هرچند حال نیست ولی نسبت به ماده تدبیر دارد، امّا اینکه چگونه نفس انسانی نسبت به ماده تقویم دارد، بعداً بیان می شود بنحو که با قاعده ای دوّم منقول از تفتازانی منافات نداشته باشد.

ابن سینا درجای بیان می کند که صورت نوعیه موجودات که نفس دارد با صورت نوعیه ای موجودات که نفس ندارد فرق دارد

خلاصه ای دلیل اوّل مغایرت مزاج با نفس این شد که نفس مشروط است ومزاج غیرمشروط ومشروط با غیر مشروط فرق می کند پس مزاج غیر از نفس است.

ص: ۴۵

دلیل دوّم بر مغایرت نفس ومزاج (به صورت قیاس اقترانی) :

صغرا : نفس ومزاج گاهی دراقتضا تمانع دارند، نفس اقتضای دارد ومزاج اقتضای دیگر که مغایراقتضای نفس است.

کبرا : اگر تمانع دراقتضا باشد معلوم می شود که دومقتضی تغایر دارد.

نتیجه : پس نفس ومزاج تغایر دارد .

توضیح مقدمه ای اوّل : تمانع اقتضای نفس وبدن به انحا مختلف ممکن است باشد؛ گاهی نفس اقتضای حرکت دارد ولی بدن اقتضای سکون دارد، بهمین جهت خستگی عارض می شود؛ مثلاً نفس به بدن دستور حرکت می دهد وبدن اقتضای

سکون دارد واز حرکت تمانع می کند، همین تمانع موجب خستگی می شود، درجای که تمانع نباشد خستگی نیست مثل فلك که بدون خستگی همیشه درحال حرکت است. گاهی ممکن است تمانع اقتضای نفس وبدن درجهت حرکت باشد، نفس انسان اقتضای حرکت به سمت بالا را دارد امّا بدن اقتضای حرکت به سمت پایین می کند .

ان قلت : آنچه که ممانعت بانفس می کند بدن است نه مزاج، بدن از عناصر اربعه تشکیل شده، دوتای از عناصر که خاك وآب باشد سنگین است ودوتای دیگر از عناصرکه اتش وهوا است سبك اند، ترکیب این عناصر مرکبی را بوجود می آورد که اقتضای سکون واقتضای حرکت به سرازیر را دارد، امّیا مزاج اقضای ندارد، نه اقتضای سکون و نه اقتضای حرکت به سرازیری. پس دلیل شما فقط مغایرت نفس وبدن را ثابت می کند، نه مغایرت نفس ومزاج را، که مدعای شما است.

قلت : مزاج تابع ممتزجات یعنی عناصر است [۱]

، معنا نـدارد که ممتزج که بـدن است اقتضـای سـکون ویا حرکت به سـرازیر را داشـته باشـد، ولی مزاج که تابع است اقتضای سکون وحرکت به سـرازیر را نداشـته باشـد. پس این دلیل علاوه بر مغایرت نفس با بدن مغایرت نفس با مزاج را هم ثابت می کند.

نکته : بـدن انسان بین مرتبه ای حیوانی ومرتبه مثالی است، بعبارت دیگر بـدن انسانی یک شـخص نیست یک مرتبه است، بین مرتبه ای حیوانی ومثالی هربـدن که باشـد بـدن انسانی است، که می تواند بی نهایت باشد؛ چرا که بی نهایت ترکیب می تواند این مرتبه را بسازد ولذا ابدان انسانی بی نهایت است همین طور بی نهایت مزاج انسانی داریم.

دلیل سوّم بر مغایرت نفس و مزاج (به صورت قیاس اقترانی) :

صغرا : درسـنینی مزاج زایـل می شـود ومزاج دیگر پدیـد می آیـد، ولی نفس متبـدل نمی شـود. پس مزاج تبـدل پیـدا می کند ونفس تبدل نمی یابد.

کبرا : آنچه که تبدل پیدا می کند غیر از چیزی است که متبدل نمی شود.

نتیجه : پس نفس غیر از مزاج است.

متن درس شوارق الإلهام(لاهیجی)– جلد سوم – بخش دوم استاد حشمت پور – دوشنبه ۱۳ آذر ماه ۹۱/۰۹/۱۳

.Your browser does not support the audio tag

تقریردوّم دلیل سوّم : بدن ما دارای مزاج طبیعی است، امّا گاهی با عوامل خارجی این مزاج طبیعی از بین می رود ومزاج جدید جانشـین آن می شود؛ مثلاً حرارت شدید بر بدن ما عارض می شود ومزاج طبیعی بدن ما که حرارت ۳۷ درجه دارد به حرارت ۷۰ درجه می رسد. پس کیفیت اولیه از بین می رود وکیفیت ثانویه جانشـین آن می شود، ویا برودت مزاج ما به برودت جدید تبـدیل می شود، امّـا نفس ما تغییر نمی کنـد، وآنچه که تغییر می کنـد غیر از چیزی است که تغییر نمی کنـد. پس مزاج غیر از نفس است.

ص: ۴۷

اینکه مزاج قبلی ازبین می رود ومزاج جدید جانشـین آن می شود با توجه به تجربیات که داریم روشن است، اگر دست مان را درآب دغ قرار دهیم حرارت اولیه دست مـا از بین می رود وحرارت شدیـد تر جانشـینش می شود. پس مزاج دست ما تغییرمی کنـد، امّـا اینکه نفس باطل نمی شود بخاطر اینکه نفس قبلاً حس می کرد حالا هم کیفیت مضاده را حس می کنـد. پس نفس تغییر نمی کند.

ان قلت : آنچه که ادراک کیفیت مضاده می کند نفس نیست، بلکه خود مزاج است که کیفیت مضاده را ادراک می کند.

قلت : مزاج قبلی ادراک می کنـد یا مزاج جدیـد؟ اگر مزاج قبلی ادراک کند که باقی نیست تا ادراک نماید، اگر مزاج جدید

ادراک نماید، مزاج جدید مشابه است با حرارت غریبه وبرودت غریبه، وحاسه چیز شبیه خود را نمی تواند حس ودرک نماید؛ بعبارت دیگر ادراک انفعال است وانفعال از مشابه ممکن نیست. ادراک مشابه ممکن نیست، به بیان دقیق تر ادراک حسی انفعال حاسه است وانفعال حسه از مشابه ممکن نیست. پس ادراک حسی از مشابه ممکن نست.

تقریر سوّم دلیل سوّم (خلاصه تقریر دوم بنحوی که می توان آنرا دلیل مستقل بحساب آورد) :

درتقریر دوّم گفته شد که مزاج اصلی باطل می شود ونفس باطل نمی شود. پس مزاج غیر از نفس است. می توانیم بگوییم که اگر مزاج نفس باشد لازم می آید که ما قوه لامسه نداشته باشیم وبه تعبیر دیگر ادراک لمسی نداشته باشیم، درحالیکه ما ادراک لمسی داریم پس نفس ما با مزاج فرق دارد.

ص: ۴۸

دراین قیاس بطلان تالی روشن است، آنچه که مهم است اثبات شود ملازمه بین مقدم وتالی است، که با بیان ذیل اثبات می شود :

مزاج عبارت است از کیفیت متوسط بین حرارت وبرودت، وبین یبوست ورطوبت، وحرارت، برودت، یبوست ورطوبت از کیفیات ملموسه اند پس مزاج از کیفیات ملموسه است، حال آنچه که عارض می شود یا شبیه مزاج است ویا شبیه مزاج نیست، اگر شبیه مزاج باشد مزاج نمی تواند آنرا درک نماید؛ چرا که ادراک انفعال است وانفعال از شبیه ممکن نیست، واگر شبیه مزاج نیست بلکه کیفیت مضاده است با عروض آن مزاج از بین می رود ولذا نمی نمی تواند مدرک کیفیت مضاده باشد.

توجه دایم که دراین بیان احساس لمسی را باطل می کرد دراین بیان اصل حس لامسه را باطل می کند.

متن درس شوارق الإلهام(لاهیجی)– جلد سوم – بخش دوم استاد حشمت پور – سه شنبه ۱۴ آذر ماه ۹۱/۰۹/۱۴

.Your browser does not support the audio tag

بحث دراین داشتیم که نفس مغایر است با مزاج، بابدن وبا صورت جسمیه، می توانیم از بدن تعبیر نماییم به جسمیت خاصه و از صورت جسمیه تعبیر نماییم به جسمیت عامه. پس نفس مغایر است با سه چیز؛ یکی مزاج، دیگری جسمیت خاصه وسومی جسمیت عامه. بحث اوّل که نفس غیر از مزاج است با سه دلیل به پایان رسید. در این قسمت به بحث دوّم می پردازیم.

مغایرت نفس با جسمیت خاصه به این دلیل است که ما از نفس خود بطور کامل غافل نمی شویم حتی اگر مست یا درحال خواب باشیم توجه نازل داریم، ولی از بدن خود بطور کامل غافل می شویم، ومغفول عنه غیر از غیرمغفول عنه است. پس نفس با بدن مغایر است.

ص: ۴۹

کبرای دلیل، که مغفول غیر از غیر مغفول باشد، روشن است، صغرای دلیل هم از کلمات ابن سینا استفاده می شود، که بدن می تواند بطور کامل مغفول باشد ولی نفس نمی تواند کاملاً مغفول باشد.

بیان ابن سینا درباره نفس که به هوای طلق معروف است، درشفا آمده وخواجه دراشارات همان بیان را می آورد، به این نحو که اگر انسان صحیح العقل وصحیح الهیئت آفریده شود؛ یعنی نقص بدنی نداشته باشد که مجبور باشد به بدن توجه نماید، ودرهوای طلق وآزاد از حرارت وبرودت قرار بگیرد، نه هوای مقید به حرارت، برودت وچیز های دیگر تا تماس هوا توجه او را جلب نماید و با چیز دیگر حتی اجزای بدن خودش تماس نداشته باشد، به این صورت که اجزا به صورت طبیعی از هم باز باشد، دراین صورت انسان به بدن خود توجه ندارد، درحالیکه به نفس خود توجه دارد، هرچند این توجه ممکن است تفصیلی نباشد که مثل وصورت از نفس در نزد انسان حاضر شود، بلکه اجمالی باشد. (این بیان تنبیهی است برای مغایرت نفس وبدن؛ چرا که وجود مغایرت امرتجربی وبدیهی است)

ابن سینا نظیر همین بیان را دراثبات نفس هم دارد، بعبارت دیگر از این بیان هم می شود مغایرت نفس وبدن را استفاده نماییم

وهم اثبـات نفس را، وشـیخ هم هر دو مطلب را از این بیـان اسـتفاده می کنـد؛ ایشـان ابتـداءً به اثبات نفس پرداخته ودرآخر به مغایرت نفس با بدن هم اشاره نمود است.

متن درس شوارق الإلهام(لاهیجی)– جلد سوم – بخش دوم استاد حشمت پور – چهارشنبه ۱۵ آذر ماه ۹۱/۰۹/۱۵

ص: ۵۰

.Your browser does not support the audio tag

بحث دراین داشتیم که نفس غیر از بـدن است، به این دلیـل که از بـدن غافل می شویم ولی از نفس غافل نمی شویم (صـغرا) ومغفول عنه غیر از غیر مغفول عنه است (کبرا). پس نفس غیر از بدن است (نتیجه)

کبرای قیـاس روشن است نیـاز به اثبات نـدارد. و صـغرا با این بیان اثبات می شود، که اگر صـحیح البـدن والعقل آفریـده شـده باشیم، ودرهوای طلق قرار بگیریم، که مقید به حرارت وبرودت وچیزهای دیگر نیست، که ما حس نماییم، دراین صورت نفس خود را می یابیم ولی بدن خود را نمی یابیم. پس از بدن خود غافل می شویم ولی از نفس خود غافل نمی شویم.

این بیـان ابتـداءً نفس راً اثبـات می کنـد، واین اثبات راهی می شود که بیابیم نفس غیر از بـدن است، وبلکه نفس غیر از جسـم است. پس مجرد است.

فـان قیـل : بـدن انسـان دارای دونوع اجزاء است، اجزای اصـلی واجزای فرعی وآنچه را که انسـان از آن غافـل می شود اجزای فرعی بدن است نه اجزای اصـلی آن، و نفس انسان چون از اجزای اصلی بدن است از آن غافل نمی شویم، نه اینکه امری باشد غیر از بدن .

قلنا : منظور از اجزای اصلی بدن چیست، اجزای است که از نطفه متکون می شود، که قلب، مغز وکبد باشد، یا اجزای لایتجزی است، که درنطفه گم است ؟

اگر بگوییـد مراد از اجزای اصـلی مغز، قلب وکبـد است، بـدیهی است که این هـا مورد غفلت واقع می شود، خودما بار ها این مطلب را تجربه نموده ایم، واگر مراد جزء لایتجزی است، این اولاً خارج از بحث ما است، بحث ما درمغایرت نفس وبدن است نه مغـایرت نفس بـا جزء لاـیتجزی، ثانیـاً درجای خودش جزء لایتجزی باطل شـده. پس آنچه که نیست نمی توانـد همان نفس باشـد که هست وثالثاً برفرض هم باطل نشده باشد جای بحث است که جزء لایتجزی داریم یانداریم باید درجای خودش بحث شود، درحالکه اصل وجود نفس اثبات شده که داریم. پس نفس نمی تواند همان جزء لایتجزی باشد.

ص: ۵۱

درباب معاد وقت که از شبه ای آکل ومأ کول می شود، مراد ازجز اصلی جز لایتجزی است که درآخرت خداوند متعال اجزای اصلی را که باقی است می آورد واجزای فرعی درکنارش جمع می شود وبدن را تشکیل می دهد.

بعضـی معتقد اند که انسان همان سـلول ریز است، وقت که این سلول پخش و باز شود می شود انسان ووقت که جمع شود می شود همـان سـلول، این سـلول که درنطفه است همه ای خصوصـیات انسـان را دارد، واین سـلول همان جزء لایتجزی است، که باقی است وشبه آکل ومأ کول با پذیرش آن دفع می شود.

جواب که دیگران از اشکال داده اند :

شما گفتید که ما ازاجزای اصلی بدن غافل نمی شویم، این غافل نشدن دوجور است؛ یکی اینکه اجزای اصلی را طوری بیابیم که از ما عدا تمییز دهیم، دیگر اینکه علاوه بر تمییز حقیقتش را هم بیابیم. پس اگر اجزای اصلی را می یابید یا به حقیقت بیابید ویا حد اقل تمییز بدهید از ما عدا، درحالیکه اکثر مردم از اجزای اصلی غافل اند، از ماعدا هم نمی توانند تمییز بدهند. بله اطبا می توانند از ماعدا تمییز بدهند.

لاهیجی : بین مقدم وتالی درجواب شما ملازمه وجود ندارد؛ چرا که ممکن است انسان نه حقیقت چیزی را بداند ونه از ماعدا تمییز دهد ولی درعین حال به آن علم داشته باشد به علم اجمالی که پایین تر از دوقسم قبل است؛ بعبارت دیگر معلوم بودن منحصر به آن دوشق نیست که شما گفتید.

متن درس شوارق الإلهام(لاهیجی)– جلد سوم – بخش دوم استاد حشمت پور – شنبه ۱۸ آذر ماه ۹۱/۰۹/۱۸

ص: ۵۲

.Your browser does not support the audio tag

مقصود مصنف این بود که مغایرت نفس با مزاج، با بدن وبا صورت جسمیه را اثبات نماید، مغایرت نفس با مزاج به سه دلیل اثبات شد، مغایرت نفس با بدن هم اثبات گردید، از این جا می خواهد مغایرت نفس با صورت جسمیه را اثبات نماید.

مدعا : نفس مغایر است با چیزی که « تقع المشارکه به » یعنی نفس مغایر است با چیزی که اجسام با آن مشارکت دارند (توجه دارم که این عبارت خواجه که طرح مدعا است متضمن استدلال هم است؛ چرا که نفس هرکس مختص است ولی صورت جسمیه مشترك است).

دلیل : جسمیت مابه الاشتراك ابدان است ونفس مابه الامتیاز آن، مابه اشتراك ومابه الامتیاز مغایرت دارد. پس نفس با صورت جسمیه مغایرت دارد.

ان قلت : مراد از صورت جسمیه یا جسمیت مشترکه است، که درهمه ای ابدان مشترك است ویا جسمیت خاصه است، صورت جسمیه که دراین جسم خاص _ دربدن _ است، اگر مراد از صورت جسمیه جسمیت مشترکه باشد این را هیچ کس ادعا نکرده که با نفس یکی است واگر مراد ازصورت جسمیه جمسیت خاص وبدن است، که دربحث قبل طرح شد، دیگر جای طرح ندارد.

قلت : مراد از جسمیت، جسمیت مشترکه است به اعتبار حصه اش؛ جمسیت که متحصص شده به حصه ای خاص، بعبارت دیگر صورت جسمیه ای که دراین بدن است پس بحث این است که آیا نفس مغایراست با جسمیت که متحصص شده به حصه ای خاص یا مغایر نیست؟ توجه داریم که این مطلب روشن نیست، بله مغایرت نفس با جسمیت مشترکه روشن است ومغایرت نفس با بدن درحث قبل ثابت شد، ولی مغایرت نفس با صورت جسمیه ای که متحصص است به این حصه نیاز به بحث دارد. پس باید بحث نماییم که ایا نفس با صورت جسمیه این بدن فرق می کند یا فرق نمی کند.

ص: ۵۳

دلیل برمدعا (این دلیل عام است هرسه مدعا را اثبات می کند) :

بدن تغییر می کند، حال دربدن که مزاج است هم تغییر می کند وصورت جسمیه که حلول در ماده دارد، جز بدن است وروشن است که با تغییر بدن تغییر می کند. امّا نفس تغییر نمی کند. وآنچه که تغییر می کند غیر از آنچیزی است که تغییر نمی کند. پس نفس غیر از بدن، مزاج وصورت جسمیه است.

به بیان دیگر با فعالیت بدنی بر اثر سوخت وسوز مواد بدنی، صورت جسمیه، بدن ومزاج حال دربدن تحلیل می رود ودوباره با تغذیه آنچه که تحلیل رفته ترمیم می شود. پس بدن، صورت جسمیه ومزاج تبدل پیدا می کند، و از طرفی با تجربه می یابیم که نفس تبدل پیدا نمی کند، بلکه ثابت است وآنچه که متبدل می شود غیر از چیزی است که متبدل نمی شود. پس نفس با بدن، مزاج وصورت جسمیه فرق می کند.

ماقیل : بدن دونوع اجزاء دارد؛ اجزاء اصـلیه واجزاء فضـلیه وفرعیه، آنچه که تبدل دارد اجزاء فرعی است، امّا اجزاء اصلیه تبدل ندارد. پس چه عیب دارد که بگوییم اجزاء اصلیه نفس است؛ چرا که اجزاء اصلیه تغییر نمی کند، ویا بگوییم آنچه که دراجزاء اصـلیه حلول نموده همـان نفس است؛ چرا که حـال دراجزاء اصـلیه هم تغییر نمی کنـد. دلیـل که شـما ارائه نمودیـد نمی تواند مغایرت نفس با اجزاء اصلیه ویا حال دراجزاء اصلیه را ثابت کند.

ففیـه : مراد از اجزاء اصـلیه چیست، مراد قلب، کبـد ومغز است ویـا اجزاء لاـیتجزی؟ اگر مراد قلب، کبـد ومغز باشـد که این ها متبـدل می شود، تحلیل می رود وبا تغـذیه ترمیم می شود، واگر مراد جز لایتجزی است بایـد اولاً بحث نماییم که جز لایتجزی داریم یـا نـداریم وثانیـاً بحث نمـاییم که آیـا عین نفس است یـا غیر نفس است، ومـا درجـای خـودش اثبـات نموده ایم که جز لایتجزی نداریم لذا دیگر جای این بحث نیست که جز لایتجزی عین نفس است ویا غیر نفس.

ص: ۵۴

متن درس شوارق الإلهام(لاهیجی)– جلد سوم – بخش دوم استاد حشمت پور – یکشنبه ۱۹ آذر ماه ۹۱/۰۹/۱۹

.Your browser does not support the audio tag

درباب مغایرت نفس با مزاج، صورت جسمیه وبدن، این طور استدلال نمودیم که نفس تبدل پیدا نمی کند ولی مزاج، صورت جسمیه وبدن تبدل پیدا می کند، ومتبدل غیر از غیر متبدل است. پس نفس غیر از مزاج، صورت جسمیه وبدن است.

درتوضیح مطلب گفته شد که بدن متبدل می شود ومزاج که حال دربدن است هم به تبدل محل متبدل می شود، همین طورصورت جسمیه که جزء بدن است.

ان قلت : اگر حال درمحل با تبدل محل تبدل پیدا کند، باید درنبات وحیوان هم بگوییم که نفس نبات ونفس حیوان متبدل می شود؛ چرا که نفس نبات ونفس حیوان هم حال دربدن است، وبدن نبات وحیوان هم تبدل می یابند.

قلت : این اشکال به دوصورت قابل دفع است؛ یکی اینکه درقانون « تبدل محل موجب تبدل حال می شود » تصرف کنیم، ودیگر اینکه قائل شویم که نفس نباتی ونفس حیوانی حال دربدن نیست، بلکه مجرد است. از همین رو بعضی قائل شده اند که نفس نباتی ونفس حیوانی حال دربدن نیست. ولی لاهیجی درقاعده تصرف می کند، ومی گوید حال دوگونه است؛ یا عرض است ویا صورت، اگر حال درمحل عرض باشد تبدل محل موجب تبدل حال می شود ولی اگر حال صورت باشد با تبدل محل متبدل نمی شود.

تصرف درقاعده ظاهراً صحیح بنظر نمی رسد؛ چرا که ما می بینیم که با تبدل محل حال تبدل پید، معنا ندارد که ماده مبدل شود ولی صورت حال درآن متبدل نگردد، به همین جهت لاهیجی به این صورت توجیه می کند که ماده مبهمه محل صورت است که تبدل درآن راه ندارد، ولی ماده شخصیه که محل عرض است تبدل پیدا می کند. پس آنچه که محل واقعی صورت است تبدل پیدا نمی کند وآنچه که تبدل می یابد محل عرض است نه محل صورت.

ص: ۵۵

وجه این توجیه لاهیجی هم این است که اگر قاعده « حال با تبدل محل متبدل می شود » درصورت جاری شود باید بگوییم که نفس نباتی ونفس حیوانی مجرد اند، درحالیکه نفس نباتی ونفس حیوانی مادی است، نه مجرد. پس باید این قاعده اختصاص به اعراض داشته باشد.

استاد : می توانیم این بیان را داشته باشیم که آنچه محل بحث است نفس ناطقه انسانی است، نفس بناتی وحیوانی اصلاً مورد بحث نیست تا اشکال متوجه خواجه باشد؛ به بیان دیگر محل بحث نفس ناطقه است اگر ما دلیل را طوری آوردیم که فقط مربوط به نفس ناطقه ای انسانی باشد اشکال متوجه خواجه نیست، ولی اگر دلیل را عام قرار دادیم که شامل نفس نباتی وحیوانی هم باشد، جوابش همان است که لاهیجی بیان نمود.

تجرد نفس ناطقه ای انسانی : نفس انسانی نه جسم است که قابل ابعاد ثلاثه است وطول، عرض وعمق دارد، ونه قائم به جسم

است، حال چه این قیام بنحو قیام عرض به موضوع باشد که موضوع بی نیاز از عارض است وچه این قیام بنحو قیام صورت به محل باشد که ماده متقوم به صورت است. پس نفس ناطقه ای انسانی نه جسم است، نه صورت حال درماده است ونه عرض قائم به ماده [۱] .

متن درس شوارق الإلهام(لاهیجی)– جلد سوم – بخش دوم استاد حشمت پور – سه شنبه ۲۱ آذر ماه ۹۱/۰۹/۲۱

Your browser does not support the audio tag.

اشکال : بحث درتجرد نفس ناطقه داریم، دربحث قبل گفته شد که نفس بدن نیست یعنی جسم خاص نیست، ونفس صورت جسمیه هم نیست؛ یعنی جسم مطلق نیست وهم چنین نفس مزاج نیست یعنی جسمانی نیست. پس نفس مجرد است، دراین بحث هم می گوییم که نفس مجرد است یعنی جسم وجسمانی نیست. واین تکرار بحث قبل است.

ص: ۵۶

جواب : دربحث قبل مطلق جسمانی بودن نفی نشد فقط مزاج بودن نفی شد، حال می گوییم که نفس مجرد است مراد ما این است که مطلق جسمانی نیست، چه مزاج باشد چه غیر مزاج، ومطلق جسم نیست، چه صورت جسمیه عنصری باشد وچه صورت جسمیه فلکی باشد، البته اگر کسی قائل باشد که صورت جسمیه فلکی فرق دارد. علاوه بر این دربحث قبل فقط گفتیم که این ها نفس نیست، ولی نگفتیم که نفس چیست، دراین جا چیستی نفس را هم بیان می کنیم.

« کان هذا... » : متکلمین گفت که نفس همان اجزای اصلیه است ومراد « من قال » هم همین حرف است؛ چرا که می گوید نفس همان هیکل مخصوص همراه بنیه است، ومراد از بنیه اجزا اصلیه است؛ یعنی نظم اجزاء که با از بین رفتن آن انسان از بین می رود و این نظم گاهی محسوس است مثل اینکه سربه بالا است وپا به پایین وگاهی نامحسوس مثل نظم که درسلول های بدن است، ولی چون گفته بنیه که قرینه است برای اجزای اصلیه چون با از بین رفتن آن انسان از بین می رود، و بر اجزاء تصریح نکرده گفته شده « کان هذا... » .

جمهور متکلمین : بدن ونفس ما هر دو جسم اند، امّا این دوجسم چند تفاوت دارد؛ اوّلاً، بدن ما جسم عنصری است که فاسد می شود، ونفس ما جسم نورانی است که فاسد نمی شود؛ ثانیاً، بدن ما جسم کثیف، انبوه وتوده است که نمی تواند درجای نفوذ نماید، امّا نفس ما جسم لطیف است که می تواند نفوذ نماید به همین خاطر دربدن ما حلول می کند، چنانچه آب گل درگل حلول می کند ویا آتش درذغال حلول می کند؛ ثالثاً، بدن ما جسم سنگین است که حرکات کند دارد، ولی نفس ما جسم سبک است که حرکت سریع دارد؛ ورابعاً، بدن ما حیات بالعرض واسطه دارد، درحالیکه نفس از همان ابتدا حیات دارد، از زمانی که ایجاد می شود حی است.

ص: ۵۷

گروهی از همین متکلمین _ که لاهیجی حرف شان را نیاورد _ می گویند که نفس ما از سنخ جسم فلک است ولذا فاسد نمی شود، البته این حرف طبق مبنای مشاء که جسم فلکی را فاسد نمی داند درظاهر توجیه دارد، امّا صدرا که جسم فلکی را هم فاسد می داند این حرف اصلا توجیه ندارد.

استاد : این بیان درظاهر اشکالات را که فلاسفه بردیگران می گیرد وارد نیست، با برخی روایات هم سازگاری دارد، ونتایج هم که برتجرد نفس بار است بر این مبنا هم بار است. لاهیجی این قول را ردّ نمی کند، بلکه می گوید این جسم نفس نیست، بلکه حال درآن نفس است؛ یعنی ما سه چیز داریم، یکی جسم کثیف، دیگری جسم لطیف وسوّمی نفس مجرد که به جسم لطیف بدون واسطه وبه جسم کثیف باواسطه تعلق گرفته است.

وقیل : آنچه که از جمهور متکلمین بیان شد تصریح نکرده که نفس همان روح بخاری است، قول که دراین قیل مطرح می شود بیانش جوری است که نفس همان روح بخاری است، که سه شعبه دارد؛ شعبه ای که درقلب است، شعبه ای که درکبد است وشعبه ای که درمغز است.

توضح مطلب اینکه همه ای روح بخاری از قلب ناشی می شود؛ شعبه ای که درقلب می ماند روح حیوانی است، شعبه ای که درکبد وارد می شود روح نباتی است وشعبه ای که درمغز وارد می شود روح نفسانی است.

روح بخاری صفوه ای اخلاط است، که درتمام اعضا سریان دارد وتمام قوای که دربدن است توسط همین روح بخاری فعالیت می کند واگر روح بخاری نباشد نه قوای تحریکی دارد ونه قوای ادراکی درک؛ مثلاً قوه باصره توسط روح بخاری ادراک بصری دارد و یا قوه ای تحریکی در دست توسط همین روح بخاری تحریک می کند.

متن درس شوارق الإلهام(لاهیجی)– جلد سوم – بخش دوم استاد حشمت پور – چهارشنبه ۲۲ آذر ماه ۹۱/۰۹/۲۲

.Your browser does not support the audio tag

اقوال که درباب نفس ذکره شده همه نفس را یا ماده ویا مرتبط به ماده می داند، حتی فلاسفه که معتقد اند نفس مجرد است؛ چرا که نفس هرچند ذاتاً مجرد است ولی درتمام افعالش حتی درتعقل نیاز مند به ماده می باشد؛ زیرا که تعقل ولو خودش نیاز به ماده ندارد ولی مقدمات آن نیاز به ماده دارد.

آنچه را که جمهور متکلمین نفس می داند نفس نیست، بلکه روح بخاری است که مرکب نفس است ودرتمام بدن سریان دار د وواسطه تعلق نفس به بدن می باشد. بنابراین آنچه را متکلمین می گویند وجودش پذیرفتنی است ولی نفس نیست، بلکه مرکب نفس است.

درباب روح مشهور این است که از صفوه ای اخلاط ار بعه ـ یعنی صفرا، سودا، بلغم وخون ـ بوجود می آید، امّا گاهی گفته می شود روح بخاری از صفوه ای غذا ویا از بخار غذا بوجود می آید، به این خاطر که غذا دوقسم است یا غذای بالقوه است ویا غذای بالفعل، غذای بالقوه همای غذای است که ما می خوریم وقت این غذا بالفعل می شود که شبیه عضو مغتذی شود لذا این غذا قسمتش پوست، قسمتش می شود گوشت، قسمتش می شود خون وقسمت دیگر آن می شود اخلاط لذا چه بگویم روح بخاری از اخلاط اربعه درست می شود، چه بگویم از غذا درست می شود وچه بگوییم از خون درست می شود بلحاظ اینکه مهم ترین اخلاط است همه صحیح است.

ص: ۵۹

بررسی اقوال : همه ای اقوال تحت دوعنوان بررسی می شود، یکی جسم وجسمانی بودن نفس که شامل همه ای اقوال غیر از قول فلاسفه می شود، دیگری مجرد بودن نفس که قول فلاسفه است.

دلیل جسم بودن نفس : این دلیل مرکب از دوقیاس است که نتیجه قیاس اول صغرای قیاس دوم قرار می گیرد.

قیاس اوّل : نفس مدرک کلیات است ومدرک کلیات همان مدرک جزئیات است. پس نفس مدرک جزئیات است.

قیاس دوّم : نفس مدرك جزئیات است ومدرك جزئیات بدن است. پس نفس بدن است.

دراین دلیل کلاً سه مدعا داریم که باید اثبات شود، درقیاس اوّل دومدعا داریم، یکی اینکه نفس مدرك کلیات است ودوم اینکه مدرك کلیات همان مدرك جزئیات می باشد. ودرقیاس دوّم یک مدعا داریم که می گوید مدرك جزئیات بدن است.

مدعای اوّل از این سه مدعا مقبول همه است لذا به اثبات آن نمی پردازیم، مدعای دوّم به این بیان اثبات می شود که باید قوه ای که حکم می کند دوطرف حکم را درك کند یک طرف حکم کلی است وطرف دیگر حکم جزئی. پس باید نفس جزئیات را درك کند.

مـدعای سـوّم بـا این بیـان ثبـات می شود که حیوانـات جزئیـات را درک می کنـد، از طرفی حیوانـات نفس مجرد نـدارد. پس جزئیات را بدن درک می کند. علاوه بر این خودمان می بینیم که بدن ما جزئیات را درک وحس می کند.

جواب : قیاس اوّل از دومقدمه تشکیل شده که هر دوصحیح است وقابل قبول، امّا قیاس دوّم مقدمه دومش باطل است؛ چرا که مـدرک جزئیات بـدن نیست بلکه نفس است امّا بواسـطه ای بدن، چنانچه مدرک کلیات هم نفس است بدون واسـطه. بعبارت دیگر دومـدعای اوّل شـما قابـل قبول است وبیـان هم که برای اثبات آن ارائه نمودیـد صـحیح می باشـد، امّا مـدعای سوّم شـما پـذیرفتنی نیست ودلایل که برای اثبات آن آوردیـد صـحیح نمی باشـد؛ مـدرک جزئیات نفس است بواسـطه ای بـدن نه اینکه مـدرک جزئیات بـدن باشد؛ به بیان دیگر برای ادراک جزئیات سه شق متصور است یکی اینکه نفس مدرک جزئیا باشد بدون واسـطه دیگر اینکه نفس مدرک باشد بواسـطه ای بدن وسوم آنکه بدن مدرک باشـبد، ولی شـما ازشق دوّم که صـحیح اسـت غفلت نمودیـد. (توجه داریم که دراین جواب فقـط یـک از دلایـل را که برای اثبات مـدعای سوم ارائه گردیـد باطل می کند دلیل دیگر را مسکوت می گذارد.)

ص: ۶۰

فان قیل : نفس وقت که جزئیات را درک نماید یا با آلت درک می کند ویا بدون آلت، اگر با آلت درک کند فرق بین نفس انسان وحیوان نخواهد بود باید حیوانات هم نفس مجرد داشته باشد؛ چون هر دو با آلت درک می کند، اگر نفس انسان با آلت درک نماید ونفس حیوان بدون آلت این تحکم است واگر هردو نفس بدون آلت درک می کند این بر خلاف جواب شما است، شما درجواب استدلال گفتید نفس با آلت درک می کند.

متن درس شوارق الإلهام(لاهیجی)– جلد سوم – بخش دوم استاد حشمت پور – شنبه ۲۵ آذر ماه ۹۱/۰۹/۲۵

.Your browser does not support the audio tag

بحث درتجرد نفس داشتیم به بررسی دلایل کسانی پرداختیم که نفس را جسم وجسمانی می داند.

دلیل اوّل شان این بود که ما حکم می کنیم برموضوع به حکم کلی مثلاً- می گوییم که هذه الحرارت حارّه وحاکم بین موضوع ومحمول باید دوطرف آن را درک نماید. پس ما باید هم جزئی را ادراک نماییم وهم کلی را وآن حاکم که هم جزئی وکلی را درک می کند نفس است وآنچه که جزئی را درک می کند به قول جسم یا جسمانی است. پس نفس جسم ویا جسمانی است.

درجواب گفته شد که ما قبول نداریم که مدرک جزئیات جسم باشد بلکه مدرک نفس است بواسطه ای جسم؛ مثلاً مدرک مبصرات نفس است بوسطه ای قوه باصره که جسمانی است ویا بصر که جسم است.

ان قیل : شما گفتید که نفس مدرک جزئیات است بواسطه ای جسم وجسمانی وهمان نفس مدرک کلیات است بدون واسطه، ما دومی را قبول داریم که نفس مدرک کلیات باشد بدون واسطه ولی اینکه نفس مدرک جزئیات باشد با واسطه سوال می کنیم که ایا حیوان جزئیات را با قوایش درک می کند ویا مثل ما نفس شان درک می کند باواسطه؟ اگر بگویید که درحیوان مدرک نفس است بواسطه ای قوا، دراین صورت نفس حیوان مثل نفس ما است وباید مجرد باشد، وشما این را قبول ندارید. واگر بگویید که قوای حیوان جزئیات را درک می کند، ولی درانسان مدرک جزئیات نفس است بواسطه ای قوا این تحکم است ودلیل ندارد.

ص: ۶۱

قلنا : ما شق اوّل از دوصورت را قبول می کنیم که هم در انسان وهم درحیوان مدرک جزئیات نفس است با این اصلاح که درانسان نفس مجرده مدرک جزئیات باواسطه ای بدن ودرحیوان مدرک جزئیات نفس منطبعه است بواسطه ای قوا . و این که نفس حیوان منطبع است درماده درجای خودش به اثبات رسیده است.

ان قلت : اگر نفس منطبع حیوان مدرک باشد با واسطه ای باید هر صورت نوعیه که منطبع دربدن است مدرک جزئیات باشد با آلت؛ چون انطباع مانع ادراک نیست.

قلت : اینکه نفس حیوان که منطبع است مدرک جزئیات است لازم نمی آید که هر صورت منطبع مدرک جزئیات باشد؛ چرا

که نفس صورت نوعیه ای خاص است که با اراده کار می کند ولی صورت های نوعیه ای دیگر چنین نیستند. بعبارت دیگر درست که انطباع مانع ادراک نیست، ولی این بمعنای این نیست که هر منطبعی مدرک باشد بلکه منطبع مدرک است که از سنخ نفس باشد که موجود ارادی است.

دلیل دوم جسم بودن نفس (این دلیل با دوبیان طرح می شود) :

بیان اوّل : ما صفاتی را به خود مان نسبت می دهیم مثلاً می گوییم که من ایستاده ام، ومن وانا حکایت از نفس می کند. پس اوصافی را به نفس نسبت می دهیم که این اوصاف اوصاف بدن است، قیام از اوصاف بدن است که به نفس می دهیم. پس انا وبدن یکی است.

بیان دوّم : برای بدن ادراکاتی است که عیناً ادراک چیزی است که به آن چیز با أنا اشاره می شود که عبارت است ازنفس؛ مثل ادراک حرارت نار وبرودت یخ وشیرینی عسل، حال اگر نفس غیر از بدن باشد ممتنع است که صفاتش عین صفات بدن باشد، درحالیکه صفات نفس عین صفات بدن است، چنانچه اشاره شد. پس باید نفس همان بدن باشد.

ص: ۶۲

جواب : ادراک وصف نفس است وقت می گوییم أنا مـدرکٌ یعنی نفس ما مدرک است، ولی گاهی ما این وصف را به بدن نسبت می دهم، بعبارت دیگر أنا را اشاره به بـدن می گیریم، و این به یکی از دوجهت است؛ یا بخاطر اینکه نفس همان بـدن است ویا بخاطر ارتباط شدیـد نفس وبـدن است، شق اوّل که نفس همان بـدن باشد باطل است؛ چرا که لازم می آید که نفس درغایت غفلت باشـد مثل بـدن که درغایت غفلت است، درحالیکه نفس درهر حالتی نحوی از ادراک دارد. پس باید شق دوّم را بپذیریم که بخاطر ارتباط شدید نفس وبدن گاهی أنا اشاره به بدن است. خلاصه اوصاف مذکور مثل قیام وقعود کار ارادی است وتوسط نفس انجام می شود واگر گاهی به بدن نسبت داده می شود بخاطر ارتباطی است که به بدن دارد.

متن درس شوارق الإلهام(لاهیجی)– جلد سوم – بخش دوم استاد حشمت پور – یکشنبه ۲۶ آذر ماه ۹۱/۰۹/۲۶

.Your browser does not support the audio tag

بحث دراین داشتیم که آیا نفس جسم وجسـمانی است یا مجرد از جسم، فلاسـفه می گوید نفس مجرد است، ولی غیر فلاسفه معتقد اند که نفس جسم ویا جسمانی است.

دلیـل سوم قـائلین به جسـمیت نفس (دراین دلیل تجرد نفس را نفی می کنـد وچون امر دایر بین تجرد وجسـمیت با نفی تجرد جسمیت اثبات می شود) :

اگر نفس مجرد باشـد نسـبتش به تمـام ابـدان مسـاوی است، امّـا تسـاوی نفس نسـبت به تام ابـدان باطل است. پس نفس مجرد نیست.

دراین قیاس استثنایی هم باید ملازمه بین مقدم وتالی اثبات شود وهم تالی ابطال گردد.

ص: ۶۳

اثبـات ملازمه : مادی وقت که درماده حلول می کنـد نسـبت آن به ماده خاص خودش ومواد دیگر فرق می کنـد؛ بخاطر همان حلول که نموده نسبت به مـاده خودش رابطه ای حال ومحل دارد، امّا نفس چون مجرد است وحلول نکرده نسـبتش به همه ای ابدان ومواد مساوی است.

بطلاـن تالی : تالی به این دلیل باطل است که اگر نفس نسـبت به همه ای ابـدان تساوی داشـته باشـد، بایـد به هیـچ بـدنی تعلق نگیرد، درحالیکه به بدن تعلق می گیرد. پس تساوی باطل است، واز طرفی محال است که لازم ذات شـی از بین برود. خلاصـه اگر ذات نفس مجرد باشد لازمه ای آن تساوی نسبت به ابدان است وچون تساوی را نداریم پس نفس مجرد نیست.

اگر به بـدن تعلق بگیرد وبـاز نسـبتش مسـاوی باشـد به جمیع ابـدان معنایش این است که نمی دانیم مثلاً زیـد امروز همان زید دیروز است ویا فرق نموده؛ چرا که ممکن است نفس دربـدن دیگری رفته باشد. خلاصه اگر نفس مجرد است یا به هیچ بدنی تعلق نمی گیرد ویا به هر بدن تعلق می گیرد. لکن تالی باطل است پس مقدم که مجرد بودن نفس است هم باطل است.

جواب : نفس به همه ای ابدان نسبت مساوی ندارد؛ چرا که آنچه نسبت آن به همه ای مواد مساوی است مجرد عقلی است، امّا نفس بـا آماده شـدن بـدن خاص برای همان بـدن انشأ می شود. توضـیح مطلب اینکه بـدن انسان مرکب از عناصـر اربعه است؛ وچون ترکیب ها متفاوت وبی نهایت است ابـدان هم متفاوت است وبی نهایت،د از یک طرف خاک، آب و... افراد بی نهایت دارنـد که هرکـدام می توانـد درمرکب قرار گیرد واز جهت دیگر ممکن است دریک بدن عنصـرناری بشتر باشد دربدن دیگر عنصـرهوای وهکذا پس بی نهایت ترکیب وبی نهایت بدن می توانیم داشـته باشـیم، که هریک اسـتعداد خاص وتقاضای نفس خـاص دارد، وقت که چنین بـدنی آمـاده شـد نفس خـاص از طرف عقـل فعّـال انشأ می شود مطابق همان بـدن، نه اینکه نفس داشـته باشـیم که نسـبت آن به همه ای ابـدان مساوی باشد بلکه وقت بدن ساخته شد مطابق همان بدن نفس انشأ می شود. پس ملازمه ای بین مقدم وتالی باطل است [۱] .

ص: ۶۴

دلیل چهارم برجسم بودن نفس : درنصوص اوصافی به نفس نسبت داده شده که این اوصاف به جسم هم نسبت داده می شود؛ مثلاـ گفته شـده این انسـان می رود به جهنم ویـا نار به او عرضه می شود ویا روایات داریم که می گویـد وقت میت را حرکت می دهند نفسـش درکنار آن پرواز می کند، روشن است که ورد به جهنم، عرضه ای نار ویا پرواز اوصاف جسم اند، که دراین روایات به نفس نسبت داده شده. پس نفس باید جسم ومادی باشد که چنین اوصافی را دشته باشد.

جواب : تمام این بیانات را چون نص نیسـتند، می توانیم تاویل نماییم، می توانیم بگوییم که مراد از پرواز اشراف است ودخول بـا تجرد هم ساز گاری دارد شایـد نار که نفس در آن وارد می شود نار معنوی باشـد؛ مثل حسـرت که سوزان تر از نارظاهری ومعمولی است، ولی حالا چون نفس ما به بدن تعلق دارد نمی تواند به خوبی آنرا احساس کند، وقت که نفس از بدن مفارقت نمود تخدیر نفس از بین می رود دراین صورت می یابد که حسرت سوزان تر از نار ظاهری است.

خلاـصه : هریک از نصوص قابل توجیه است هرچنـد ممکن است توجیه ما درست نباشـد. علاوه بر این هریک از این روایات مـدلول الـتزامی دارد، که غیریت نفس از بـدن باشـد، همین که نفس غیر از بـدن است معلوم می شود که مجرد است؛ چرا که غیریت نفس با ابـدان دیگر روشن است واگر مـدلول التزامی این نصوص را که غیریت نفس با بدن خودش است به آن اضافه نماییم معلوم می شود که نفس مجرد است.

بعضی ها نفس را جسم می داند، بعضی دیگر نفس را عرض می داند وگروه سوّم نفس را جوهر مجرد می داند. خواجه همین مبنای سوّم را قبول دارد، امّا فقط تجرد را اثبات می کند جوهریت را اثبات نمی کند؛ چرا که وقت تجرد اثبات شد جوهریت هم اثبات می شود، چه اینکه مجرد آن است که قیام به ذات خود دارد وحال درماده نیست وقیام به ذات خود داشتن همان جوهریت است.

متن : الثالث انها لو کانت مجرّده لکانت نسبتها الی جمیع الابدان علی السّوء فلم یتعلق ببدن دون اخر و علی تقدیر التعلّق (وتساوی نسبت هم از بین نرفت) جاز ان ینتقل من بدن الی بدن اخر و حینئذ لم یصحّ القطع بان زیدا الآن هو الّذی کان بالامس. و رد بانا لا نسلم ان نسبتها الی الکل علی السواء بل کل احد لا یلیق بمزاجه و اعتداله الّا تلک التنفس الفائضه بحسب استعداد الخاص باعتداله الخاص . الرابع النصوص (یعنی آیات وروایات، نه نص درمقابل ظاهر) الظاهره من الکتاب و السنه تدل علی انّها (نفس) تبقی بعد خراب البدن و یتصف بها هو من خواصّ الاجسام کالدّخول فی النّار و عرضها (نفس) علیها و کالترفرف (بال زدن) حول الجنازه و ککونها (نفس مومن) فی قنادیل من نور او فی جوف (چینه دان) طیور خضر و امثال ذلک. و لا خفاء فی احتمال التّأویل و کونها (نصوص) علی طریق التمثیل (مثلا قندیل از نور تمثیل است نه اینکه قندیل وجود داشته باشد) و لهذا (چون نصوص تحمل تاویل را دارد ومغایرت نفس وبدن را افاده می کند) تمسّک بها (نصوص) القائلون بتجرّد النّفوس زعما منهم (قائلون) ان مجرّد مغایرتها للبدن یفید ذلک کذا فی شرح المقاصد و اختار المصنف مذهب المحققین فقال و هی جوهر مجرّد اما جوهریّتها فلازمه من تجرّدها اعنی (بیان تجرد) قیامها (نفس) بذاتها و عدم کونها حاله فی مادّه.

متن درس شوارق الإلهام(لاهیجی)– جلد سوم – بخش دوم استاد حشمت پور – دوشنبه ۲۷ آذر ماه ۹۱/۰۹/۲۷

.Your browser does not support the audio tag

بحث در این داشتیم که نفس جسم وجسمانی است ویا مجرد است، نه جسم وجسمانی دلایل قائلین به جسمیت نفس بیان وابطال گردید، از این جا می پر دازیم به بیان تجرد نفس، هفت دلیل برای تجرد نفس اقامه می شود، که دلیل دوّم دوتا تقریر دارد ولذا می توانیم هشت دلیل بحسا بیاوریم.

دلیل اوّل (به صورت قیاس مرکب) :

قیاس اوّل : نفس محل می شود برای صور معقوله وصور معقوله مجرد است. پس نفس محل می شود برای امر مجرد.

قیاس دوّم : نفس محل می شود برای امر مجرد وچیزی که محل می شود برای امر مجرد مجرد است. پس نفس مجرد است.

دراین دلیل سه مدعا داریم که باید اثبات شود، بعبارت دیگر باید دومقدمه ای قیاس اوّل ومقدمه ای دوّم قیاس دوّم اثبات شود.

اثبات مقدمه ای اوّل : درتعقل سه قول داریم؛ یکی اینکه نفس ما صورتی را که درعقل فعّال است مشاهده می کند، دراین مبنا چیزی درذهن ما نمی آید، دوّم اینکه صورمعقوله مجردات مستقل اند وبه صورت یک موجود جوهری مجرد درخارج موجود است، طبق این قول هم چیزی درذهن مانمی آید بلکه ما صور مجرده را که درخارج موجود است مشاهده می کنیم، بله ممکن است بعد از مشاهد صورتی هم از آن مجرد درذهن ما نقش ببندد ولی آنچه که علم است همان مشاهده است، سوّم اینکه وقت ما تعقل می کنیم یک صورت درذهن ما نقش می بندد، امّا اینکه بنحوحلول مادی درامر مادی است ویا قیام مجرد به مجرد بعداً بیان می شود (وقت که اثبات شد نفس مجرد است معلوم می شود که آنچه درذهن ما می آید بنحو قیام مجرد به مجرد است)

ص: ۶۷

درجای خودش ثابت شده که صورت معقوله منطبع می شود درنفس. پس ازمیان سه قول درتعقل قول اخیر درست است ومقدمه ای اوّل اثبات می شود.

اثبات مقدمه ای دوّم : صورت که درذهن ما منطبع است با صورت که درخارج است بلحاظ ماهیت یکی است، ولی بلحاظ های دیگر فرق دارد، وقت که ما مثلاًـ فرس را تصور می کنیم ماهیت صورت فرسی که در ذهن می آمده با ماهیت فرس خارجی یکی است، امّا وجود خارجی ماهیت فرس درخارج با وجود صورت فرسی در ذهن ما فرق دارد، هم چنین صورت فرسی که در ذهن ما است مجرد است ولی صورت فرس درخارج مادی است، البته ممکن است آن صورت خارجی هم مجرد باشد وقت که ما امر مجرد را تعقل نماییم، درهرصورت آنچه که در ذهن ما می آید مجرد مدعای دوّم یا مقدمه ای دوّم اثبات می شود.

بیان ابن سینا : نفس ما قدرت دارد که صورت معقوله را از خارج بگیرد، به این نحو که با مشاهده ای واحساس شی خارجی صورت از آن شی درحاسه ای ما می آید، آن وقت خیال ما فعالیت می کند وآن صورت را از عوارض تجرید می کند آنگاه عقل ما آماده می شود که صورت معقوله مطابق با صورت خارجی را از عقل فعال بگیرد و این صورت بالوجدان مجرد است، عوارض مادی مثل ریگ، مقدار و... را ندارد.

حال این سوال پیش می آید که آیا این صورت درخارج خالی از عوارض ماده است ویا درنزد ما که آمد خالی از عوارض ماده می شود؟ روشن است که صورت درخارج با عوارض ماده است، ولی وقت که درذهن ما آمد مجرد می شود، حال که این صورت مجرد است باید محل آن که نفس است هم مجرد باشد والاّ ـ لازم می آید که با انقسام محل منقسم شود ومادی باشد؛ چرا که درجای خودش ثابت شده که حال با انقسام محل منقسم می شود.

ص: ۶۸

متن : وامّـا (برای تفصیل) تجرّدهـا فاسـتدلّ علیه بوجوه سـبعه الاوّل ما اشار إلیه بقوله لتجرد عارضـها (اگر تعبیر به حلول می کرد بایـد می گفت که این حلول چگونه است حلول مجرد درمجرد است ویـا حلول مادی درمادی) ای عارض النفس النّاطقه و هی الصّوره المعقوله المنطبعه فیها و تقریره (مبتـدا) بعـد ما تقرّر فی موضـعه و قد مرّ فی مبحث الوجود الذّهنی و سـیأتی فی مبحث الاـعراض من ان التعقـل (بیان ماتقرر) انّما هو بانطباع صوره منتزعه من الموجود الخارجی مساویه له فی تمام الماهیه و مغـایره فی اللّوازم الخـارجیّه فی العاقـل (متعلق انطباع) لا بقیامها (عطف بر بانطباع) بـذاتها و لا بملاحظه (عطف بر بانطباع) النّفس ایاهـا فبمجرّد اخر (عقـل فعّـال) هو (خبر) مـا قال الشـیخ فی الشـفا ان القوه العقلیّه هو ذو (ظاهراً بایـد «هوذا » باشـد) تجرّد المعقولاـت (صورت معقوله) عن الکم المحـدود و الاـین و الوضع و سـایر مـا قیـل من قبل فیجب ان ینظر فی ذات هـذه الصّوره المجرّده عن الوضع کیف هی مجرّده عنه (وضع) امّا بالقیاس الی الشّـی ء الماخوذ منه او بالقیاس الی الشّـی ء المأخوذ منه او بالقیاس الی الشـی ء الاخذ اعنی (تفسیر کل جمله ای امّا بالقیاس ...) ان وجود هذه الحقیقه المعقوله متجرّده عن الوضع هل هو فی الوجود الخارجی (بجای شی ماخوذمنه) او فی الوجود المتصوّر فی الجوهر العاقل (بجای الشی الاخذ) و محال ان نقول انّها (صورت) کذلک (مجرد باشد) فی الوجود الخارجی فبقی ان نقول انها انما هی مفارقه للوضع و الاین عند وجودها فی العقـل فـاذا وجـدت فی العقل لم یکن ذات وضع بحیث یقع إلیها اشاره او تجزی و انقسام او شـی ء ممّا یشـبه هـذا المعنی (اوصاف امرمادی) فلا (جواب اذا) یمکن ان یکون فی جسم انتهی و ذلک (بیان لایمکن) لامتناع کون المحل مقارنا للوضـع و لوازمه مع تجرّد الحالّ عنه بالضّروره (قید امتناع یعنی بالبداهت)

ص: ۶۹

متن درس شوارق الإلهام(لاهیجی)– جلد سوم – بخش دوم استاد حشمت پور – سه شنبه ۲۸ آذر ماه ۹۱/۰۹/۲۸

.Your browser does not support the audio tag

بحث درتجرد نفس واثبات تجرد آن داشتیم، گفته شد که هفت دلیل اقامه می شود، دلیل اوّل بیان شد، بیان دلیل بگونه ای بود که اشکالات مرتفع می شود، لذا اشکالات طرح می شود.

بیان دلیل اوّل بطور خلاصه : آنچه که برنفس عارض می شود ــ یعنی صورت معقوله ــ مجرد است. پس باید محل آن که نفس است هم مجرد باشد؛ بعبارت دیگر آنچه که درنفس حلول نموده مجرد است پس باید محل آن هم مجرد باشد.

دراین قیاس که تفصیل آن گذشت دو تا مدعا داریم؛ یکی اینکه صورت معقوله درنفس حلول نموده است ودیگر اینکه اگر حال مجرد است باید محل هم مجرد باشد، ممکن نیست که محل مادی باشد.

دواشکال راج به مدعای اوّل است ودواشکال هم نسبت به مدعای دوّم، به این صورت که نسبت به هر مدعا اشکال می شود، بعد گفته می شود که برفرض تسلیم اشکال دیگروارد است.

اشکال بر مدعای اوّل : اولاصورت معقوله درنفس حلو نمی کند وثانیاً بر فرض حلول کند با آنچه که درخارج است بلحاظ ماهیت یکی باشد.

بیان اشکال مدعای اوّل :

اولاًـ ما قبول نداریم که تعقل ارتسام صورت معقوله درنفس باشد، چنانچه مشاء می گوید، بلکه بنحو دیگری است، به این صورت که عاقل نسبت به معقول اضافه پیدا می کند ویا به شهود معقول را مشاهده می کند. پس نفس ما محل صورمعقوله نمی شود تا بگوییم اگر حال مجرد است باید محل هم مجرد باشد.

ص: ۷۰

این اشکال با توجه به دتقریر دلیل وارد نیست؛ چرا که دردلیل گفته شد طبق مبنای انطباع صورت معقوله که درجای خودش ثابت شده این دلیل اینگونه است، اگر اشکال دارید باید درهمان موضع بیان نماید.

ثانیاً، برفرض بپذیریم که صورت انطباع داشته باشد درنفس، از کجا معلوم که صورت معقوله باصورت خارجی بلحاظ ماهیت انطباق دشته باشد وسنخاً یکی باشد، بلکه ممکن است که شبح آنچه درخارج است در ذهن آمده باشد، لذا استدلال ادامه نمی یابد؛ چرا که استدلال با این سوال ادامه پیدا کرد که آیا این صورت درذهن که باصورت خارجی بلحاظ سنخ یکی است عند الاخذ مجرد شده ویا درخارج مجرد بود، توجه داریم که این سوال وقت مطرح است که بگوییم صورت درذهن آمده امّا اگر کسی گفت شبح آنچه درخارج است به ذهن آمده دیگر این سوال ادامه پیدا نمی کند.

این اشکال هم باتوجه به تقریر دلیل مرتفع است؛ چرا که دردلیل گفته شد که آنچه درذهن است با خارج انطباق دارد بلحاظ

ماهیت، و درجای خودش این مطلب ثابت شده است، با توجه به این مبنا دلیل را ادامه می دهیم تا به مطلوب برسیم.

بیان اشکال مدعای دوّم : مدعای دوّم این بود که اگر حال مجرد است باید محل هم مجرد باشد والاّ لازم می آید که محل مادی باشد ومادی بودن محل مستلزم مادی بودن حال است. مستشکل این استلزام را قبول ندارد ومی گوید: اولاً، می شود که صورت معقوله مجرد باشد و محل مادی باشد ومادیت محل مستلزم مادیت محل نیست، بعبارت دیگر مادیت محل مانع تجرد صورت نیست. وثانیاً برفرض بپذیریم که مادیت مستلزم مادیت حال است، صورت معقوله دوحیث دارد؛ یکی حیث ذات دیگری حیث حلول، صورت معقوله بحیث ذات مجرد است وبلحاظ حلولش مادی است ولی مادیت به این لحاظ موجب مادیت ذات نمی شود. پس می شود محل مادی باشد وحال بلحاظ ذات مجرد باشد.

ص: ۷۱

باتوجه به تقریر دلیل نمی شود که محل مادی باشد وحال مجرد باشد؛ چرا که تقسیم محل مستلزم تقسیم حال است، چنانچه درجای خودش اثبات شده است.

متن : فلاـ معنی (یعنی باتوجه توضیحات که بیان شد اعتراض معنا ندارد) للاعتراض هاهنا (الف) بمنع کون العلم بارتسام الصّوره و علی تقدیر التسلیم تمنع وجوب المساواه فی تمام الماهیّه و (ب) لا یمنع استلزام (مادی بودن محل مادی بودن حال را) کون النّفس مقارنه للعوارض الوضعیّه مقارنه ما یحلّ فیها (نفس) لها (متعلق مقارن، مرجع ضمیر عوارض) و علی تقدیر التّسلیم نمنع منافاه اتّصاف الصّوره العقلیّه بهذه العوارض (عوارض مادیه) من قبل محلّها تجرّدها (صورت) عنها (عوارض) بحسب ذاتها

متن درس شوارق الإلهام(لاهیجی)– جلد سوم – بخش دوم استاد حشمت پور – چهارشنبه ۲۹ آذر ماه ۹۱/۰۹/۲۹

Your browser does not support the audio tag.

ان قلت : لازم نیست که اگر صورت معقوله مجرد باشد محل آن هم مجرد باشد، بعبارت دیگر اولاً، از عدم انقسام چیزی نمی توانیم پی ببریم که آن چیز مجرد است؛ چنانچه نقطه منقسم نمی شود ولی درعین حال مادی است، صورت نوعیه قسمت نمی شود ومادی هم است، هیولی وکیف منقسم نمی شود ومادی هم است، وثانیاً حال ومحل استلزام درتجرد ومادی بودن ندارد؛ مثلاـ نقطه عارض برخط می شود، خط منقسم می شود ولی نقطه قابل قسمت نیست، چه اشکال دارد بگوییم صورت معقوله که مجرد است قسمت نمی شود ولی محل آن که نفس است قسمت می شود ومادی است.

قلت : اولاً، نمی شود چیزی قسمت نشود ولی عین حال مادی باشد؛ چرا که مادی عبارت است از حال درماده، با توجه به این تعریف موارد مذکور هیچ کدام مادی نیست، هیولی وماده مادی نیست بلکه مجرد است، والاّ لازم می آید تسلسل؛ چرا که باید آن ماده وهیولای درماده وهیولای دیگر باشد وهکذا. پس ماده وهیولی مجرد است، امّا مجرد دوقسم است؛ مجرد که قائم به نفس نیست، ومجرد که نوری و قائم به نفس است، چنین مجردی است که تعقل دارد، امّا مجردی که قائم به ذات نیست تعقل ندارد، چنانچه صورت معقوله مجرد است ولی تعقل ندارد.

ص: ۷۲

صورت نوعیه هم وقتی است نمی شود که بدون حلول باشد ودراین صورت مجرد است، امّا گرحلول نماید چه صورت نوعیه انسانیه باشد چه صورت نوعیه سنگ مادی است وباتقسیم محل تقسیم می شود، وقت که بدن انسان را تقسیم نماییم صورت نوعیه انسانیه از بین می رود، آنچه که از بین نمی رود نفس انسانی است. سنگ را هم وقت قسمت نماییم صورت نوعیه آن که میل به سنگینی اثر آن است از بین می رود سنگ سبک می شود. پس صورت نوعیه هم درصورت که حلول درماده نماید تقسیم می شود ووقت که حلول ننماید مجرد است ولذا تقسیم نمی شود.

اینکه کیف تقسیم نشود جای بحث دارد، کیف هم اگر مادی باشد با تقسیم محل تقسیم می شود بله کیف نفسانی مثل صورت عقلیه چون مجرد است تقسیم نمی شود.

نقطه اگر عـدمی باشـد جای بحث نـدارد اگر وجودی باشد حال نیست، آنچه که حلول نموده محل است که تقسـیم می شود، خط چون طولاً درماده حلول دارد تقسیم طولی می شود.

ثانیاً، حـال ومحـل درمجرد ومـادی بودن اسـتلزام دارد، ولی نقطه وخط حال ومحل نیست بلکه نقطه طرف خط است، بعبارت دیگر بحث ما درعارض ومعروضـی است که حال ومحل باشد، چنین عارض ومعروضـی اسـتلزام درقسـمت وعدم قسمت دارد ونقطه وخط هرچند عارض ومعروض اند ولی حال ومحل نیست. لذا قیاس مانحن فیه با نقطه قیاس مع الفارق است.

متن درس شوارق الإلهام(لاهیجی)– جلد سوم – بخش دوم استاد حشمت پور – شنبه ۲ دی ماه ۹۱/۱۰/۰۲

Your browser does not support the audio tag.

دلیـل دوم بر تجرد نفس : دلیـل دوّم این جـا که دلیـل اوّل شـفا است، دوگونه تقریر می شود بر اسـاس دونسـخه؛ یـک بار می گوییم خود نفس تقسیم نمی شود پس مجرد است براساس نسخه ای « انقسامها » که ضمیر به نفس بر می گردد وبار دیگر می توانیم بگوییم که صورت معقوله تقسـیم نمی شود ومحـل آن که نفس است هم منقسم نمی شود ومجرد است براسـاس نسـخه ای « انقسامه » که ضمیر به عارض نفس بر می گردد.

ص: ۷۳

نسـخه ای دوّم بهتر است؛ چرا که خواجه خلاصه ای بیان شـیخ درشـفا را آورده و درآنجا صورت معقوله طرح گردیـده است، طبق این نسخه اوّل بیان می شود که صورت معقوله تقسیم نمی شود بعد با دو تقریر بیان می گردد که محل آن که تقسیم نمی شود.

صـورت معقولـه یـا از عـدم منقسم درخـارج گرفته می شود؛ مثـل اینکه صورت وحـدت را بگیریم ویـا بـا وهـم صورت معقوله واجب را بگیریم این صورمعقـوله نه اصـل آن درخـارج تقسـیم می شـود نه خودش درذهن، هم چنین اگر صورت را از بسیط گرفته باشـیم که جزء مرکب است این صورت هم نه اصل آن درخارج تقسـیم می شود نه خود صورت معقوله امّا اگر صورت معقوله از شـی منقسم درخارج ویا از شـی مرکب گرفته شده باشد بازهم صورت معقوله تقسـیم نمی شود هرچند اصل آن که درخارج است تقسیم شود. پس صورت معقوله بطور مطلق تقسیم نمی شود.

اگر صورت معقوله بخواهد تقسیم شود یا به اجزای متشابه تقسیم می شود یا به اجزای غیر متشابه، چنانچه اگر به اجزای متشابه تقسـیم شود؛ مثل اینکه خط به اجزای متشابه تقسیم می شود، اجزای که با کل درماهیت یکی است، دراین صورت باید اجزای صورت معقوله با کل درماهیت یکی باشـد وتفاوتش فقط درمقـدار ویا درعـدد باشـد ودرنتیجه بایـد صورت معقوله مقدار ویا عـدد داشـته باشـد یعنی صورت خیالی باشـد درحالیکه فرض شده بود صورت عقلی است. پس صورت عقلیه را نمی توانیم به اجزا متشابه تقسیم کنیم.

متن : الثـانی مـا اشار إلیه بقوله و عـدم انقسامه بتـذکیر الضّـمیر و ارجاعه الی عارضـها کما شـرحه العلّامه او بتأنیثه (یعنی عـدم

انقسامها) و ارجاعه الی النّفس علی ما شرحه الشارح القدیم (مرحوم اصفهانی) و تبعه القوشجی (شارح جدید) و الاوّل اظهر فان المتعارف و المطابق لما فی الشفا هو الاستدلال بتجرّد الصوره المعقوله تاره و بعدم انقسامها اخری علی تجرد النّفس (متعلق استدلال) لا بعدم انقسام النّفس علی تجرّدها (متعلق استدلال) امّا تقریره (وجه ثانی) علی الاوّل (ضمیر مذکر باشد) فهو ان من الصّور العقلیّه ما هو غیر قابل للانقسام لانّ هاهنا (جهان تعقل، درتعقل) صورا عقلیه لما لا ینقسم اصلا (نه درخارج نه درذهن) کواجب الوجود و الوحده و أیضا فان هاهنا (جهان تعقل، درتعقل) معقولات هی ابسط المعقولات و هی مباد للتّرکیب فی سایر المعقولات (متعلق ابسط) اذ لا بد فی کلّ کثره من الانتهاء الی وحده کما مرّ غیر مرّه بل نقول ان الصّور العقلیه مطلقا (چه از چیزی که درخارج بسیط است بگیریم یا از چیزی که درخارج مرکب است) لا یجوز ان ینقسم انقسام الجسم و الجسمانی اعنی الی اجزاء متباینه فی الوضع (یعنی جدا جدا مستقیماً اشاره حسی شود به آنها) و الا (یعنی اگر بخواهد چنین اجزای تقسیم نماییم) فان کانت اجزاؤها متشابهه یلزم ان یکون الکلّ عین الجزء لان المجتمع من الاجزاء المتشابهه یکون من طبیعه الجزء فلا تفاوت بین الکل و الجزء الا اذا کان الکلّ حاصلا من الاجزاء من جهه الزّیاده فی المقدار (یعنی جز داشته باشیم وبه آن اضافه نماییم) او العدد لا من جهه الصّوره و الطبیعه و حینئذ (که مقدار دخالت نمود وکل از طریق زیادت درست شد) یکون الصّوره المعقوله شکلا ما او عددا ما و تصیر صوره لا (باید حذف شود) خیالیه لا عقلیه صرّح بذلک الشیخ فی الشفا فلا یجوز ان یکون الصوره العقلیه من حیث هی عقلیه حاصله من الاجزاء المتشابهه

ص: ۷۴

متن درس شوارق الإلهام(لاهیجی)– جلد سوم – بخش دوم استاد حشمت پور – یکشنبه ۳ دی ماه ۹۱/۱۰/۰۳

.Your browser does not support the audio tag

بحث درتجرد نفس داشتیم گفته شد که صورت عقلیه منقسم نمی شود وچون صورت عقلیه منقسم نمی شود پس محل آن که نفس است هم منقسم نمی شود.

صورت عقلیه اگر منقسم شود یا به اجزای مشابه منقسم می شود یا به اجزای غیر مشابه، تقسیم صورت عقلیه به جزا مشابه ممکن نیست چنانچه بیان شد، تقسیم صورت عقلیه به اجزای غیر مشابه آیا ممکن است یا خیر؟

اگر صورت عقلیه به اجزا غیر مشابه یعنی جنس وفصل تقسیم شود؛ اولاً، باید جنس وفصل چون صورت علقیه اسیت تقسیم شود به جنس وفصل دیگر وهکذا. پس باید صورت اوّل مشتمل باشد بر بی نهایت جنس وفصل، که صحیح نیست.

بعبارت دیگر اگر صورت عقلیه تقسیم شود به جنس وفصل؛ چون صورت عقلیه بماهو صورت عقلیه تقسیم می شود به جنس وفصل باید جنس وفصل هم جنس وفصل داشته باشد چرا که صورت عقلیه اند وهکذا.

ثانیاً، برفرض که صورت عقلیه تقسیم شود به اجزاء، امّا این اجزاء متباین فی الوضع نیست که اشاره حسی به آنها شود بلکه اجزاء عقلی است که اشاره عقلی به آن ممکن است، درحالیکه بحث ما درجای است که به اجزاء اشاره حسی مستقل شود.

اگر صورت عقلیه به اجزای متشابه تقسیم نمی شود وبه اجزای غیرمتشابه هم تقسیم نمی شود پس صورت عقلیه مطلقا تقسیم نمی شود. بنابراین اگر حلول کند یا درمحل غیر منقسم حلول می کند یا درمحل منقسم، اگر درمحل غیرمنقسم حلول کند اشکال ندارد بلکه مطلوب ما ثابت است واگر درمحل منقسم حلول کند یا درقسمت منقسمش حلول می کند یا درقسمت غیر منقسم آن؛ مثلاً جسم را اگر ملاحظه نماییم خودش منقسم است، سطحش هم منقسم است، خط که طرف سطح است هم منقسم است ولی نقطه که طرف خط است تقسم نمی شود، صورت عقلیه نمی تواند درقسمت منقسم جسم حلول کند ونه درقسمت غیر منقسم آن؛ چرا که اگر قسمت منقسیم جسم حلول کند تقسیم محل مستلزم تقسیم حال است وصورت عقلیه قابل قسمت نیست واگر درقسمت غیر منقسم حلول کند؛ چون نقطه مستقل نیست بلکه طرف خط است باید در خط حلول کند که طرف سطح است وسطح طرف جسم است بنابر این باید بخش از صورت معقوله درجسم قرار گیرد وبخش دیگر آن درطرف جسم ومنقسم شود درحالیکه صورت معقوله منقسم نمی شود. پس صورت عقلیه نمی تواند در محل منقسم حلول کند وبلکه باید درمحل غیر منقسم حلول کند بنابراین محل صورت عقلیه که نفس است امر غیر منقسم ومجرد است.

ص: ۷۵

متن : وان کانت اجزاؤها (صورت عقلیه) غیر متشابهه یکون (اجزاء) اجزاء الحدّ (خبریکون) التی هی الاجناس و الفصول فیلزم کون الاجناس و الفصول للماهیّه الواحده غیر متناهیه بالفعل و قد ثبت استحالیه فی موضعه علی ان اجزاء الحدّ لا یجوز ان یکون متباینه فی الوضع (اجزاء عقلی متباین فی الوضع نیست یعنی اشاره حسی به اجزاء به صورت جدا جدا ومستقل نمی شود

) علی مـا یلزم من انقسـام الحـال فی الجسم بانقسـام الجسم فـاذا ثبت کون الصّوره العقلیّه غیر قـابله للانقسام وجب ان لا یکون محلّها جسـما او جسـمانیّا لان ما (صورت عقلیه) یحلّ جسـما فاما ان یحل منه شیئا غیر منقسم او شیئا منقسما و الشّی ء الّذی لا ینقسـم من الجسم هـو طرف نقطی لاـ محـاله (جسم سه طرف دارد طرف سـطحی، طرف خطی وطرف نقطه ای) و النقطه هی نهایه ما لا تمیز لها عن الخط فی الوضع (اشاره حسی) او عن المقدار (سطح وعمق) الّذی هو منته إلیها تمیزا یکون بها النقطه شیئا یستقر فیه شی ء (حال یعنی صورت عقلیه) من غیر ان یکون (شی حال) فی شی ء من ذلک المقدار.

متن درس شوارق الإلهام(لاهیجی)– جلد سوم – بخش دوم استاد حشمت پور – دوشنبه ۴ دی ماه ۹۱/۱۰/۰۴

.Your browser does not support the audio tag

بحث درتجرد نفس واسـتدلال بر این مـدعا داشـتیم، دلیـل دوّم این بـود که صورت عقلیه غیر منقسم است وبایـد محـل آن غیر منقسم ومجرد باشد.

درتوضیح گفته شد که صورت عقلیه اگر حلول کند یا در امر غیر منقسم حلول می کند که اشکال ندارد ومطلوب ما ثابت می شـود ویـا درامر منقسم ومـادی که این خـود دوشـق دارد چرا که یـا صورت عقلیه دربخش منقسم محـل حلول می کنـد دراین فرض صورت عقلیه دارای مقـدار می شود که باطل است ویا دربخش غیر منقسم محل حلول می کنـد پس بایـد درنقطه حلول کنـد؛ چرا که نقطه لاـینقسم است، حـال این نقطه یـا جـدای از جسم است ویا جـدای از جسم نیست، اگر نقطه جـدای از خط نباشـد دراین صورت وقت که صورت عقلیه حلول نماید همه ای صورت عقلیه در امر ذو مقدار خواهد بود وطرف آن درنقطه که طرف خط است. پس صورت عقلیه دارای مقدار می شود که باطل است.

ص: ۷۶

اگر نقطه منفرد وجـدای از جسم باشـد در این صورت نقطه دوطرف پیـدا می کنـد یـک طرف که محـاذی خـط است وطرف دیگر که غیر محاذی است، درحالیکه خود نقطه طرف بود، علاوه بر این برفرض صورت عقلیه درآن حلول کنـد لازم می آید که صورت دوطرف داشته باشد ومنقسم شود که خلاف فرض وباطل است.

درفرض که نقطه را جـدا از خـط فرض نماییم خود خط دارای طرف خواهـد بود که نقطه است همه ای بحث های که درنقطه منفصـله گـذشت دراین نقطه هم می آیـد. علاـوه بر اینکه درفرض جـدا بودن این نقطه از خـط لاـزم می ایـد که نقاط متشافع داشته باشیم.

دواشکال بر دلیل یکی اشکال به نقض دیگری اشکال به حصر :

اشکال به نقض [۱] : مـا دونـوع قـوه ای ادراکی جزئی داریم؛ یکی قوه ای ادارکی خیـالی که صورت جزئی را درک می کند ودیگری قوه ای ادراکی وهمی که معنای جزئی را درک می کند.

صـورت جزئیـه را می شـود تقسـیم کنیـم امّـا معنـای جزئیه را نمی شـود تقسـیم نمـاییم نه به اجزای مقـداری ونه به اجزای غیر

مقداری. پس طبق استدلال شما که اگر حال مجرد است باید محل آن هم مجرد باشد باید واهمه هم مجرد باشد؛ چرا که محل مجرد است که معنای جزئی باشد، درحالیکه شما قبول ندارید که قوه ای واهمه مجرد باشد.

لاهیجی : صورت وهمی با صورت عقلی از این جهت که اجزا متشابه ــ یعنی متحدالماهیت ــ واجزای غیرمتشابه ــ یعنی مختلف الماهیت ــ ندارد تفاوت باهم نمی کند، امّا معنای وهمی به شدت وضعف می تواند تفاوت داشته باشد، درحالیکه صورت عقلی چنین چیزی نیست. پس صورت عقلی تقسیم نمی شود به اجزای که دارای شدت وضعف است ولی معنای وهمی تقسیم می شود به اجزا که دارای شدت وضعف است. وچون مدرکات عقلی ومدرکات وهمی از همه ای جهات یکسان نیستند لذا مدرک شان هم متفاوت است به تجرد وغیر تجرد.

ص: ۷۷

متن : بـل کمـا ان النقطه لا تنفرد (منفرد نمی شود از مقـدار) بـذاتها و انما هو طرف ذاتی لما هو بالـذّات المقـدر (اگر چیزی درمقـدار حلول کنـد بالتبع متقـدر می شود مثلاً رنگ که بردیوار عارض می شود مقـدارد بالعرض پیدا می کند. سـطح و خط بالـذات مقـدار دارد ولی آنچه که درسـطح وخـط حلول می کنـد بالعرض دارای مقـدار می شود) کـذلک انما یجوز ان یقال بـوجه مـا (یعنی درصـورت که نقطه امر وجودی باشـد نه انیکه امر عـدمی باشـد) انه یحـل فیهـا (نقطه) طرف شـی ء (یعنی صورت معقوله) حال فی المقـدار الّذی هو (نقطه) طرفه فهو (شـی یعنی صورت معقوله) متقدر بذلک المقدار بالعرض و لو کانت النّقطه منفرده (حال از نقطه) یقبل (خبر کانت) شـیئا من الاشیاء لکان یتمیز لها ذات فکانت النقطه اذن (وقت که ذات مسـتقل پیـدا کرد) ذات جهتین (درحـالیکه خودش طرف بود) جهه منهـا یلی الخـط الّـذی تمیزت عنه و جهه منهـا مخالفه له فیکون حینئذ منفصـله عن الخط بقوامها و للخط المنفصل عنها (نقطه) نهایه لا محاله غیرها (نقطه) یلاقیها فیکون تلک النقطه (نقطه ای متصل به خط) نهایه الخط لا هـذه (نقطه ای جدا شده) و الکلام فیها (نقطه ای متصل) و فی هذه النقطه (نقطه ای جـدا شده) واحده و یؤدّی الی ان یکون النقطه متشافعه (جفت شده) غیر متناهیه فقد بان اسـتحالته (یعنی طبق این فرض لازم می ایـد که خط از نقاط متشافع درست شده باشد، که باطل است) و قد بطل اذن ان یکون محلّه (صورت معقوله یعنی مایحل) من الجسم شـیئا غیر منقسم فبقی ان یکون محلّه من الجسم شـیئا منقسـما فیعرض للحال ان یکون منقسـما ضروره ان الحال فی المنقسم (شی منقسم) من حیث هو منقسم منقسم مثله هذا خلاصه ما ذکره الشّیخ فی الشّفا

شوارق ج۳، ص۴۶۳، س ۱۰ سه شنبه ۵/۱۰/۹۱

استدلال دوّم بر تجرد نفس این بود که صورت عقلیه مجرد است، تقسیم به اجزای متشابه وغیر متشابه نمی شود پس باید محل آن که نفس است هم مجرد باشد والاّ تقسیم محل مستلزم تقسیم حال است.

اشکال به نقض : قوه ای واهمه معنای جزئی را درک می کند ومعنای جزئی به اجزاء متشابه وغیر متشابه تقسیم نمی شود پس باید بگویید که قوه ای واهمه تقسیم نمی شود و مجرد است، درحالیکه شمامعتقد نیستید که قوه ای واهمه مجرد باشد.

لاهیجی : این اشکال وارد است مگر اینکه قیدی را به دلیل اضافه نماییم به این صورت که صورت عقلیه اولاً تقسیم نمی شود به اجزاء متشابه یعنی متحد الماهیت، ثانیاً تقسیم هم نمی شود به اجزاء غیر متشابه یعنی مختلف الماهیت وثالثاً تقسیم نمی شود به اجزاء اشد ادراکاً واضعف ادراکاً، که ادراکی که بخش از صورت عقلیه تعلق بگیرد اشد باشد وادراک که بخش دیگر همان صورت تعلق بگیرد اضعف باشد. امّا صورت حسی ومعنای جزئی این تقسیم را می پذیرد مثلاً وقت که می خواهیم جسمی را ببنیم ودرک نماییم قسمت از آن واضح درک می شود وبخش دیگر از آن غیر واضح؛ یعنی صورت که مربوط به بخش از آن جسم است واضح است وصورت که مربوط به بخش دیگر آن جسم است غیر واضح است همین طور درمعنای وهمی مثل محبت این مادر به این فرزند گاهی از آن محبت شدید تر درک می کنیم وگاهی محبت ضعیف تر، وجه این وجود این تقسیم درمعنای جزئی این است که معنای جزئی عبارت است از معنای کلی مضاف به صورت محسوس وچون صورت محسوس اشد واضعف در ادراک دارد معنای کلی مضاف به آن به تبع اشد واضف درادراک پیدا می کند. پس درتوهم چون نیاز به صورت حسی است ادراک ضعیف وقوی تر داریم ولی درتعقل چون نیاز به صورت حسی ندارد ادراک ضعیف وقوی نداریم.

مثال اوّل : جسم که درخارج است بخش از آن را قوی تر می بینیم وبخش دیگر از آن را ضعیف تر این مربوط به صورت جزئی حال اگر سنگینی معنای جزئی باشد ومدرک آن وهم وقت که قسمت از جسم را خوب می بینیم حکم به سنگینی اش می کنیم ولی بخش دیگر آن جسم را که خوب درک نمی کنیم نمی توانیم حکم به سنگینی اش نماییم و درسنگینی بطور کلی که معنای عقلی است اشد واضعف در ادراک نداریم.

مثال دوّم : صورت که ما از کوه می گیریم قسمت بزرگ از کوه که دامنه اش است می اُفتد در بشتر اجزای نفس وقله ای کوه که کوچک تر است می اُ فتد در اجزای کمتری نفس ولذا دامنه بشتر دیده می شود وقله کوچک تر این درصورت های حسی، امّا صورت عقلی موضوع ندارد که منطبع شود تا بگوییم این بخش اجزای بشتری را پذیرفته وآن بخش اجزای کمتری را گرفته است.

خلاصه : صورت عقلی هیچ گونه تقسیم را نمی پذیرد نه تقسیم به اجزای متشابه، نه تقسیم به اجزای غیرمتشابه ونه تقسیم به اجزای اشد واضعف درادراک، وصورت های حسی ومعانی وهمی تقسیم سوّم را می پذیرد، به همین جهت محل صورت عقلیه که نفس است تقسیم نمی شود ومجرد است ولی محل معنای وهمی که واهمه است قابل قسمت است ومادی.

متن : واعلم ان تتمیم هذا الدّلیل متوقّف علی مقدّمه یجب اعتبارها هو هی ان ادراک القوه العقلیّه لا فیختلف بالشدّه و الضّعف (خود قوه ای عقلیه شدت وضعف دارد وقت که کسی کارعقلی کند قوه ای عقلی اش قوی تر می شود) کما یختلف القوی الجسمانیه مثل قوه الانصار الواحده (یعنی ابصار یک انسان دریک بار دیدن، نه قوه ای ابصار یک انسان ونه قوه ای ابصار یک انسان دردو وقت ودردوابصار) و هذه المقدّمه بنیه بنفسها عند من یعتبر امر القوه العقلیّه و ذلک التوقف (مبتدا) لانه (خبر) لو لا هذه المقدّمه لانتقض هذا الدّلیل بالقوّه الوهمیه المدرکه للمعانی الجزئیه کعداوه الذّئب مثلا لان العداوه المذکوره غیر قابله للانقسامات المذکوره (قسمت به اجزای متشابه واجزای غیر متشابه) لا محاله و کذا نظائرها من المعانی الجزئیه فیلزم ان یکون القوّه الوهمیّه مجرّده و (حالیه) هو خلاف ما تقرّر عندهم فاذا اعتبرناها (مقدمه) یندفع به النقض لان حاصل الدّلیل حینئذ (حین اعتبار مقدمه) ان الصّوره العقلیّه غیر قابله للقسمه (۱) الی الاجزاء المتشابهه (یعنی اجزای مقداری) و لا (۲) الی الاجزاء المختلفه بالماهیّه و لا (۳) هی مختلفه بالشدّه و الضّعف من حیث المدرکیه (من حیث ذات هیچ ماهیتی شدت وضعف ندارد) بتبعیه اختلاف اجزاء موضوعها بالکثره و القلّه بخلاف الصّوره الحاصله فی القوی الجسمانیه فانها (صورت) یقبل القسمه الی الاجزاء المتشابهه و مختلفه بالشده و الضّعف فالقوّه العقلیّه لیست بجسمانیه بل مجرّده

متن درس شوارق الإلهام(لاهیجی)– جلد سوم – بخش دوم استاد حشمت پور – سه شنبه ۵ دی ماه ۹۱/۱۰/۰۵

Your browser does not support the audio tag.

استدلال دوّم بر تجرد نفس این بود که صورت عقلیه مجرد است، تقسیم به اجزای متشابه وغیر متشابه نمی شود پس باید محل آن که نفس است هم مجرد باشد والّا تقسیم محل مستلزم تقسیم حال است.

اشکال به نقض : قوه ای واهمه معنای جزئی را درک می کند ومعنای جزئی به اجزاء متشابه وغیر متشابه تقسیم نمی شود پس باید بگویید که قوه ای واهمه تقسیم نمی شود و مجرد است، درحالیکه شمامعتقد نیستید که قوه ای واهمه مجرد باشد.

لاهیجی : این اشکال وارد است مگر اینکه قیدی را به دلیل اضافه نماییم به این صورت که صورت عقلیه اولاً تقسیم نمی شود به اجزاء متشابه یعنی متحد الماهیت، ثانیاً تقسیم هم نمی شود به اجزاء غیر متشابه یعنی مختلف الماهیت وثالثاً تقسیم نمی شود به اجزاء اشد ادراکاً واضعف ادراکاً، که ادراکی که بخش از صورت عقلیه تعلق بگیرد اشد باشد وادراک که بخش دیگر همان صورت تعلق بگیرد اضعف باشد. امّا صورت حسی ومعنای جزئی این تقسیم را می پذیرد مثلاً وقت که می خواهیم جسمی را ببنیم ودرک نماییم قسمت از آن واضح درک می شود وبخش دیگر از آن غیر واضح؛ یعنی صورت که مربوط به بخش از آن جسم است واضح است وصورت که مربوط به بخش دیگر آن جسم است غیر واضح است همین طور درمعنای وهمی مثل محبت این مادر به این فرزند گاهی از آن محبت شدید تر درک می کنیم وگاهی محبت ضعیف تر، وجه این وجود این تقسیم درمعنای جزئی این است که معنای جزئی عبارت است از معنای کلی مضاف به صورت محسوس وچون صورت محسوس اشد واضعف در ادراک دارد معنای کلی مضاف به آن به تبع اشد واضف درادراک پیدا می کند. پس درتوهم چون نیاز به صورت حسی است ادراک ضعیف وقوی تر داریم ولی درتعقل چون نیاز به صورت حسی ندارد ادراک ضعیف وقوی نداریم.

ص: ۸۱

مثال اوّل : جسم که درخارج است بخش از آن را قوی تر می بینیم وبخش دیگر از آن را ضعیف تر این مربوط به صورت جزئی حال اگر سنگینی معنای جزئی باشد ومدرک آن وهم وقت که قسمت از جسم را خوب می بینیم حکم به سنگینی اش می کنیم ولی بخش دیگر آن جسم را که خوب درک نمی کنیم نمی توانیم حکم به سنگینی اش نماییم و درسنگینی بطور کلی که معنای عقلی است اشد واضعف در ادراک نداریم.

مثال دوّم : صورت که ما از کوه می گیریم قسمت بزرگ از کوه که دامنه اش است می اُفتد در بشتر اجزای نفس وقله ای کوه که کوچک تر است می اُ فتد در اجزای کمتری نفس ولذا دامنه بشتر دیده می شود وقله کوچک تر این درصورت های حسی، امّا صورت عقلی موضوع ندارد که منطبع شود تا بگوییم این بخش اجزای بشتری را پذیرفته وآن بخش اجزای کمتری را گرفته است.

خلاصه : صورت عقلی هیچ گونه تقسیم را نمی پذیرد نه تقسیم به اجزای متشابه، نه تقسیم به اجزای غیرمتشابه ونه تقسیم به

اجزای اشد واضعف درادراک، وصورت های حسی ومعانی وهمی تقسیم سوّم را می پذیرد، به همین جهت محل صورت عقلیه که نفس است تقسیم نمی شود ومجرد است ولی محل معنای وهمی که واهمه است قابل قسمت است ومادی.

متن : واعلم ان تتمیم هذا الدّلیل متوقّف علی مقدّمه یجب اعتبارها هو هی ان ادراک القوه العقلیّه لا فیختلف بالشدّه و الضّعف (خود قوه ای عقلیه شدت وضعف دارد وقت که کسی کارعقلی کند قوه ای عقلی اش قوی تر می شود) کما یختلف القوی الجسمانیه مثل قوه الانصار الواحده (یعنی ابصار یک انسان دریک بار دیدن، نه قوه ای ابصار یک انسان ونه قوه ای ابصار یک انسان دردو وقت ودردوابصار) و هذه المقدّمه بنیه بنفسها عند من یعتبر امر القوه العقلیّه و ذلک التوقف (مبتدا) لانه (خبر) لو لا هذه المقدّمه لانتقض هذا الدّلیل بالقوّه الوهمیه المدرکه للمعانی الجزئیه کعداوه الذّئب مثلا لان العداوه المذکوره غیر قابله للانقسامات المذکوره (قسمت به اجزای متشابه واجزای غیر متشابه) لا محاله و کذا نظائرها من المعانی الجزئیه فیلزم ان یکون القوّه الوهمیّه مجرّده و (حالیه) هو خلاف ما تقرّر عندهم فاذا اعتبرناها (مقدمه) یندفع به النقض لان حاصل الدّلیل حینئذ (حین اعتبار مقدمه) ان الصّوره العقلیّه غیر قابله للقسمه (۱) الی الاجزاء المتشابهه (یعنی اجزای مقداری) و لا (۲) الی الاجزاء المختلفه بالماهیّه و لا (۳) هی مختلفه بالشدّه و الضّعف من حیث المدرکیه (من حیث ذات هیچ ماهیتی شدت وضعف ندارد) بتبعیه اختلاف اجزاء موضوعها بالکثره و القلّه بخلاف الصّوره الحاصله فی القوی الجسمانیه فانها (صورت) یقبل القسمه الی الاجزاء المتشابهه و مختلفه بالشده و الضّعف فالقوّه العقلیّه لیست بجسمانیه بل مجرّده

ص: ۸۲

متن درس شوارق الإلهام(لاهیجی)– جلد سوم – بخش دوم استاد حشمت پور – چهارشنبه ۶ دی ماه ۹۱/۱۰/۰۶

.Your browser does not support the audio tag

اشکال به حصر : شقوق را که شما بیان نمودید تمام شقوق نیست، شما گفتید که اگر صورت عقلیه تقسیم شود یا به اجزای متشابه تقسیم می شود یا به اجزای غیرمتشابه درحالیکه صورت عقلیه ممکن است به نحو دیگر تقسیم شود.

بیان مطلب : تقسیم به اجزای متشابه این گونه باطل شد که لازم می آید کل وجز عین هم باشند وتقسیم به اجزای غیر متشابه این گونه ردّ شد که لازم می آید جنس وفصل نامتناهی داشته باشیم، امّا می شود تقسیم دیگری داشته باشیم که محذور نداشته باشد به این نحو که صورت عقلیه را تقسیم نماییم به دوجز که یک جزء آن واضح تر درک می شود وجزء دیگر آن ضعیف تر، یکی قوی المدرکیه است ودیگری ضعیف المدرکیه. پس می توانیم صورت عقلیه را به این نحو تقسیم نماییم وصورت که این نحو تقسیم می شود جسمانی است پس صورت عقلیه جسمانی است، چنانچه صورت حسیه وصورت وهیمه این تقسیم را می پذیرد وجسمانی است.

لاهیجی : این اشکال وارد است مگر اینکه مقدمه ای را به دلیل اضافه نماییم، وآن مقدمه همان است که درپاسخ به اشکال نقض بیان شد؛ یعنی بگوییم که صورت عقلیه هیچ گونه تقسیم را نمی پذیرد نه تقسیم به اجزای متشابه، نه تقسیم به اجزای غیرمتشابه ونه تقسیم به اجزای که شدت وضعف درادراک دارد. با این بیان دلیل تمام می شود.

تقریر دوّم دلیل دوّم : نفس منقسم نمی شود وموجود مادی منقسم می شود (شکل دوّم). پس نفس موجود مادی وجسمانی نیست.

ص: ۸۳

اثبات مقدمه ای اوّل : تمام آنچه که درتقریر اوّل این دلیل بیان شد دلیل مدعای ما است.

اثبات مقدمه ای دوّم : این مقدمه به کلیت آن قابل قبول نیست، لذا به آن قید می زنیم به این صورت که شی مادی که بتواند حالی در آن حلول کند، مقدمه به این صورت بازهم نقض دارد مثلا نقطه قابل انقسام نیست ولی درآن چیزی حلول می کند، لذا قید دیگری را به آن اضافه می کنیم : هر شی مادی که محل است و چیزی مستقلا درآن حلول می کند منقسم شود. ونقطه چون محل است ولی نه نحو مستقل وقت که چیزی درجسم حلول کند طرف حال درطرف محل که نقطه است حلول می کند ولی اگر نقطه را مستقل درنظر بگیریم چیزی درآن حلول نمی کند.

متن : وحینئذ (بعد از ضمیمه کردن این مقدمه که مکمل دلیل است) یندفع اعتراض اخر یمکن ان یورد علی حصر الاجزاء علی (مربوط به اجزاء) تقدیر قبول الصّوره العقلیه للانقسام فی (متعلق حصر) المتشابهه (یعنی به اجزای مقداری) و المختلفه بالماهیه اعنی (بیان المختلفه ...) الاجناس و الفصول لجواز (دلیل برای یمکن) ان یکون اجزاؤها (صورت عقلیه) مختلفه باعتبار تعلق الادراک المختلف بالشده و الضّعف لا بالماهیّه (نه باعتبار اختلاف ماهیت) لیکون (اجزاء) اجزاء الحد المنحصره

فی الاجنـاس و الفصول و یلزم عـدم تناهی الاجناس و الفصول فلیتفطن فانّه دقیق جـدّا و امّا تقریره (وجه ثانی) علی الثانی فهو انّ النفس الناطقه غیر منقسـمه و لا شی ء من المادیّات بغیر منقسم فالنّفس النّاطقه لیست بمادیه اما الصّغری فلان الصّوره العقلیّه الّتی هی حاله فیها (نفس) غیر منقسـمه فیجب کون محلّها (صورت) غیر منقسم علی ما ذکرنا (درتقریر اوّل) و امّا الکبری و المراد منها (کبری) انّه لا شـی ء (اسم لا) من المادّیات الّتی (قید که نقطه را خارج می کند) یمکن ان یحل فیه شـی ء علی سبیـل الاسـتقلال بغیر منقسم (خبرلاـ) فلاـنّ کـلّ مـادی فهـو منقسم سـوی الطّرف النقطی الّـذی لاـ یمکن ان یحـلّ فیه شـی ء بالاستقلال کما ذکرنا (ص۴۶۲و۴۶۴)

ص: ۸۴

متن درس شوارق الإلهام(لاهیجی)– جلد سوم – بخش دوم استاد حشمت پور – شنبه ۹ دی ماه ۹۱/۱۰/۰۹

.Your browser does not support the audio tag

دلیـل سوّم بر تجرد نفس : هرموجودی که مقـارن بـا مـاده باشـد ومـادی از بعض افعال عاجز است ولی نفس از آن افعال عاجز نیست. پس نفس مـادی نیست؛ بعبـارت دیگر نفس قـدرت دارد بر دونوع فعل که موجود مقارن ماده درمقام ذات از آن عاجز است. پس نفس درمقام ذات مقارن ماده نیست.

توضـیح مطلب : کـبرای این دلیـل روشن است ولی صـغرای آن نیـاز به بیـان دارد که بـا ذکردومـورد به بیـان آن می پردازیم، توضـیح مطلب اینکه موجود مقـارن ماده درمقام ذات ازدونوع فعل عاجز است یکی افعال نامتناهی که موجود مادی قـدرت بر انجام نامتناهی نـدارد ولی نفس قدرت بر انجام نامتناهی دارد ودیگری ادراک بعضـی چیزها که قوای ادراکی نفس درک می کنـد ولی قوای مـادی نمی توانـد درک نمایـد؛ مثلاًـ قوه ای باصـره نمی توانـد خودش را درک نمایـد، ابزار وافعال خودش را درک کند ولی قوه ای عاقله هم خودش، هم ابزار وهم افعال خودش را درک می کند.

بیان مورد اوّل : قوه ای باصره ما که کارش ابصار است نمی تواند بصورت نامتناهی ابصار داشته باشد، بلکه بعد از مدتی خسته می شود وبایـد استراحت کنـد تا دوباره بتوانـد فعالیت نمایـد. امّا نفس ناطقه ما که کارش تعقل است می توانـد نامتناهی تعقل داشـته باشـد بـدون اینکه خسـته شود، ولی نفس از آنجای که درمقـدمات تعقل نیاز به امور مادی دارد وامور مادی خسـته می شود ما فکر می کنیم که نفس درمرحله عاقله خسته می شود درحالیکه چنین نیست.

ص: ۸۵

مراد از بی نهایت که در این جا مراد است بی نهایت عـدّی است نه بی نهایت شـدّی؛ چرا که نامتناهی شـدّتاً را عاقله ای ما هم نمی تواند درک نماید مثل حق تعالی که عاقله ای از درک تفصیلی آن عاجز است.

مراد از درک عقلی درک عقلی بالفعـل است که نفس تـک تـک از معقولاـت را بالفعـل درک نمایـد، امّـا درک اجمالی که نفس ما می تواند اجمالاً بی نهایت شدّی را درک نماید این درک بالفعل نیست.

اشکال (لقال ان یقول ...) : قوه ای تخیل ما هم دائماً فعالیت می کند ولی شما قبول ندارید که قوه ای تخیل مجرد باشد، پس قوه ای مادی می تواند بی نهایت کار انجام دهد.

جواب : تخیـل تحت اشـراف نفس است ولـذا می توانـد بی نهـایت کار انجام دهـد پس این نمونه هم درحقیقت دلیل بر تجرد نفس است.

اشکال (لقال ان یقول) : دلیل شـما ثابت کرد که قوه ای فاعله نمی تواند بی نهایت فعل داشـته باشد ولی اینکه قوه ای منفعله نمی توانـد بی نهایت قبول داشـته باشد ثابت نشد، بلکه شاهد بر خلاف آن داریم مثلاً هیولی قوه ای جسـمانیه است ومی تواند بی نهایت قبول داشته باشد و کار نفس هم که می تواند بی نهایت ادراک داشته باشد قبول است نه فعل چرا که ادراک انفعال

است.

جواب : ما قبول نداریم که ادراک فقط انفعال باشد، بلکه ادراک انفعال است همراه فعل، بالاخص درتعقل که باید تجرید هم بکند. پس قوه ای عاقله بی نهایت فعل دارد ولی قوای مادی نمی تواند بی نهایت فعل داشته باشد هر چند که بتواند بی نهایت انفعال داشته باشد. به بیان دیگر دلیل اثبات می کند که قوای مجرد می تواند بی نهایت فعل داشته باشد ولی قوای مادی نمی تواند بی نهایت فعل داشته باشد هر چند بتواند انفعال وقبول داشته باشد.

ص: ۸۶

متن : الثالث ما اشار إليه بقوله و قوتها (نفس) على ما يعجز عنه المقارنات (موجود مقارن ماده ذاتاً، امّا نفس مقارن ماده است فعلاـ) و تقريره (وجه سوّم) انّ النّفس النـاطقه تقـدر على امور يعجز عنها القوى الجسـمانيه المقارنه ذاتا للمادّه و كلّ ما تقـدر على ما يعجز عنه الامور المقارنه للمادّه ذاتا فليس بمقارن للماده ذاتا بل مفارق فالنّفس مفارق امّا الكبرى فظاهره و امّا الصّـغرى فلوجهين الاوّل ان النّفس تقدر على تعقل امور غير متناهيه و قد مرّ ان افعال القوى الجسـمانيه متناهيه قال الشّيخ فى الشفا و أيضا (دليل برتجرد نفس) فانه قـد صـحّ لنا (براى ما ثابت شـده است) ان المعقولات المفروضه التى من شان القوه النّاطقه ان تعقل بالفعل واحـدا واحـدا منها غير متناهيه بالقوه و قـد صحّ لنا انّ الشـى ء الّذى يقوى على امور غير متناهيه بالقوه لا يجوز ان يكون جسـما و لا قوه فى جسم مـذ برهن على هـذا فى الفنون الماضـيه فلا يجوز ان يكون الذات (نفس) المتصوره (كه تصوركننده معقولاـت است) للمعقولاـت قـائمه فى جسم البته و لاـ فعلهـا كائنـا فى جسم و (عطف بر فى جسم) لا بجسم و ليس لقائل ان يقول كذلك التخيّلات فذلك خطأ فانه ليس للقوّه الحيوانيه (قوه اى خياليه اى كه دربخش حيوانى انسان است) ان يتخيّل اى شى ء اتفق ممّا لا نهايه له فى ايّ وقت كان ما لم يقرن بها القوه النّاطقه و لا لقائل ان يقول ان هـذه القوه اى العقليه قابله لا فاعله و انتم انمـا اثبتتم تناهى القوه الفاعله و الناس لا يشـكون فى جواز وجود قوه قابله غير متناهيه كما للهيولى فنقول انك سـتعلم ان قبول النفس النـاطقه فى كثير من اشـياء (بشتر معقولاـت كه براى مـا معقول است نه معقولات كه درجهان است) لا نهايه (قيد كثير...) لها قبول بعد تصرّف فعلىّ (يعنى تجريد از ماده وعوارض ماده) انتهى

متن درس شوارق الإلهام(لاهیجی)– جلد سوم – بخش دوم استاد حشمت پور – یکشنبه ۱۰ دی ماه ۹۱/۱۰/۱۰

.Your browser does not support the audio tag

استدلال سوم بر تجرد نفس بیان شد برای اثبات صغرا دوبیان داریم که بیان اوّل گذشت.

بیان مورد دوّم : نفس می توانـد سه چیز ار درک کند ولی قوای جسـمانی نمی تواند آنها را درک نماید، یکی اینکه نفس می توانـد خودش را درک کنـد، ولواین درک بالکنه نباشـد، یا حـد اقل وجه از وجوه خودش را درک کنـد دوم اینکه نفس اگر ابزاری داشـته باشـد می تواند آنرا درک نماید مثلاً برخی گفته قلب ومغز ابزار نفس اند ونفس می تواند قلب ومغز را بشناسـد وسوّم اینکه نفس کارخودش را هم درک می کند نفس می فهمد که تعقل می کند، امّا قوای جسـمانی هیچ یک از این سه تا درک را نـدارد مثلاً باصـره خودش را درک نمی کنـد، ابزارش را هم نمی توانـد درک کنـد ودیدن خودش را هم نمی تواند درک کنـد؛ چرا که کار قوه ای باصـره دیـدن است وروشن است که قوه ای باصـره خودش را نمی بیند، دیدن خودش را نمی بیند وچشم را هم نمی بیند. پس درک ندارد چون درک باصره به دیدن است.

وجه اینکه قوای جسـمانی نمی توانـد درک امور مذکور را داشـته باشد این است که قوای جسـمانی حلول درجسم کرده واگر بخواهـد کاری انجام دهد باید توسط ابزار جسـمانی باشد مثلاً باصـره باید باچشم ببیند وچشم باید درمقابل شـی مرئی باشد تا بتوانـد باصـره آن شـی را ببینـد، حـال اگر این قوا بخواهـد خودش را درک کنـد، ابزار خودش وافعـال خودش را درک نماید چیزی نیست که بین خودش وخودش واسـطه شود بین خودش وابزار خودش وبین خودش وافعال خودش واسـطه شود مثلا بین باصـره وچشم واسـطه نـداریم یا بین باصـره وفعلش واسـطه نداریم. پس باصـره نمی تواند خودش را ببنید، ابزار خودش وافعال خودش را ببیند. امّا نفس ناطقه ای انسانی که کارش تعقل است نیاز به آلت ندار ولذا می تواند این سه درک را داشته باشد.

ص: ۸۸

وماقیـل : چه اشـکال دارد که قوای جسـمانی برای درک همه چیز احتیـاج به آلت داشـته باشـد ولی دراین سه کار نیاز به آلت نداشته باشد وبدن آلت کار کند.

جواب : قوای جسمانی یعنی قوای که کارش با آلت است، ذاتش این است که کارش با آلت باشد اگر با آلت کار نکند دیگر قوه ای جسمانی نیست.

ان قلت : قوای حیوانی همـان گونه است که شـما بیـان نمودیـد، مثلاً سامعه خودش را نمی شـنود، ابزار که گوش است را نمی شنود وکارش را که شنیدن است هم نمی شنود، امّا نفس حیوانی که جسمانی است که کار خودش را درک می کند یعنی می فهمد که درک می کند، خودش را درک می کند وابزارد خودش را که بدن است هم درک می کند.

قلت : آیـا حیـوان خودش را که غیر بـدن است درک می کنـد؟ مـا خود مـان را که غیر بـدن است درک می کنیم ولی حیوان خود غیر بـدن را درک نمی کند، بدن ار درک می کند بالمس ویا بابصـر، درحالیکه مدعا این است که خودش را درک کند

وحیوان خودش را درک نمی کند بدن خودش را درک می کند آنهم با آلت. خلاصه نفس انسانی درکارش که تعقل است نیاز به ابزار ندارد ولی نفس حیوانی درتمام کارهایش نیاز به ابزار دارد وهرجای که ابزار نباشد درک ندارد.

متن : و الوجه الثانی (وجه دوّم برای بیان صغرا) ان النّفس تدرک ذاتها و آلاتها و ادراكاتها و المدرک الجسمانی كالباصره و السامعه و الوهم و الخيال ليس كذلک لانه (دلیل اینکه مدرک جسمانی ...) انما یعقل (بمعنای لغوی یعنی یدرک) بتوسّط الآله و الآله لا یتوسّط بین الشـی ء و ذاته و آلته و ادراكاته قال الشیخ ان القوه العقلیه لو کانت (مقـدم) تعقل بالآله الجسدانیه حتّی یکون فعلها الخاص (یعنی تعقل) انما یستتم باستعمال تلک الاله الجسدانیه لکان (تالی) یجب (۱) ان لا یعقل ذاتها و (۲) ان لا تعقل الآله و (۳) ان لا تعقل انّها عقلت (یعنی فعلش را که تعقل است نمی تواند درک کند) فانّه (بیان ملازمه) لیس لها بینها و بین ذاتها آله و لیس لها بینها و بین آلتها آله و لیس لها بینها و بین انها عقلت آله لکنها (بطلان تالی) تعقل ذاتها و آلتها التی تدعی لها (ما قبول نداریم که آلت داشته باشد، آنهای که ادعا می کنند که آلت دارد وقلب ومغز آلت آن است) و انها عقلت فاذن تعقل بذاتها لا بالآله انتهی و ما قیل لم لا یجوز ان یدرک بعض الجسمانیات (بعض جسمانیات، نه کل جسمانیات، بعض مدرَکات را بدون آلت درک کند نه کل مدرَکات را) ذاتها و آلتها و ادراكاتها من غیر توسّط آله ففساده (ماقیل) ظاهر لانّه لو کان کذلک (آلت برای ادراک لازم نداشته باشد) لم یکن جسمانیا اذ لا معنی للجسمانی الا ما یدرک و یعقل بالجسم فان قلت هذا الدّلیل منقوض بنفوس الحیوانات العجم (غیرناطق) فانّها تدرک ذواتها و آلاتها مع کونها مادیّه (حیوان می فهمد که هست وبدن خودش را هم می یابد) قلت ادراکها (مبتدا) لذواتها کما یدرک الانسان ذاته اعنی مع الغفله عن الحواس کما مرّ (ص۴۴۹و۴۵۰) فی المسأله السّابقه ممنوع (خبر) بل الظاهر ان ادراکها انما هو لبدنها و عوارضه (بدن) باللّمس و الحسّ لا غیر فلیتدبّر و بالجمله لا نقض (که شما از طریق حیوان وارد کردید) الا مع العلم. (علم حیوان به خود غیربدنش/ شماعلم داشته باشید که حیوان خود غیربدن را درک می کند یعنی علم به ناقض داشته باشید)

متن درس شوارق الإلهام(لاهیجی)– جلد سوم – بخش دوم استاد حشمت پور – دوشنبه ۱۱ دی ماه ۹۱/۱۰/۱۱

.Your browser does not support the audio tag

دلیل چهارم برتجرد نفس : اگر نفس درماده حلول کرده باشد یا باید ماده را دائماً درک نماید ویا اصلاً درک نکند وتالی هردوشقش باطل است ــ یعنی این چنین نیست که که نفس ماده را دائماً تعقل کند ویا اصلا تعقل نکند بلکه گاهی تعقل می کند وگاهی تعقل نمی کند ــ پس مقدم هم باطل است یعنی نفس حال درماده نیست.

اینکه تالی دوشق دارد روشن است؛ چرا که نفس اگر مدرک باشد وحلول نماید باید دائماً محل را که حاضر است درک کند واگر هم مدرک نیست اصلاً نباید درک کند.

دراین قیاس بطلان تالی تقریباً وجدانی است؛ یعنی اگر توجه نماییم می یابیم؛ چرا که ما گاهی بدن خود را درک می کنیم وگاهی درک نمی کنیم، گاهی قلب مان را درک می کنیم وگاهی درک نمی کنیم امّا ملازمه نیاز به اثبات دارد.

ابن سینا این دلیل را درنمط هفتم اشارات مفصل وپیچیده مطرح می کند، چرا که درآنجا دوقیاس استثنایی برای بیان مطلب می آورد، بنحو که یک قیاس در دل قیاس دیگر است، امّا دراین جا استدلال بنحو واضح آمده است.

بیان ملازمه : ابن سینا اگر نفس آلت ومحل داشته باشد صورت آلت ومحل پیش نفس حاضر است، از طرفی این آلت دارای یک ماده ویک صورت است، چه این آلت قلب باشد، یا مغز باشد ویا تمام بدن، رابطه ای صورت حاضر پیش نفس با صورت خارجی آلت به سه نحو متصور است :

ص: ۹۰

۱. صورت حاضر پیش نفس همان صورت خارجی آلت است، درصورت که علم نفس به آلت علم حضوری باشد؛ چرا که آلت پیش نفس حاضر است.

۲. صورت حاضر پیش نفس موافق صورت خارجی است نوعاً ومخالف آن است شخصاً؛ آنچه که پیش نفس است بوجود ذهنی موجود است وآنچه که درخارج است بوجود خارجی موجود است، هرچند نوع شان یکی است هر صورت قلب است مثلاً.

۳. صورت حاضر پیش نفس با صورت آلت هم بلحاظ نوع مخالف است وهم بلحاظ شخص، آنچه که پیش نفس است به وجود ذهنی موجود است و صورت آلت بوجود خارجی موجود است علاوه بر این آنچه که پیش نفس است صورت قلب است و صورت خارجی صورت دست است مثلاً.

از این سه صورت فرض اوّل مستلزم این که نفس یا دائماً تعقل کند اگر موجود مدرِک وحال درآلت باشد چرا که مدرَک پیش او همیشه حاضر است یا هیچ گاه تعقل نکند اگر موجود مدرک نباشد. وفرض دوّم سوّم مستلزم اجتماع مثلین است

وباطل.

توضیح مطلب : صورت خارجی آلت درماده ای آلت است وصورت ذهنی آلت چه شخصاً با صورت خارجی فرق کند چه نوعاً درنفس است، حال اگر نفس حال درماده ودارای آلت باشد باید صورت ذهنی درآلت نفس بیاید تا درک شود؛ چرا که نفس حال درماده وذو آلت است. پس باید آلت دارای دوتا صورت باشد؛ یکی صورت خارجی خود آلت ودیگری صورت مدرَک که از ناحیه نفس درآن آمده، اگر دوتا صور نوعاً یکی باشد اجتماع مثلین است و اگر نوعاً فرق داشته باشد لازم می آید که یک شی درفعلیت مختلف داشته باشد.

ص: ۹۱

متن : الرابع ما اشار إلیه بقوله و لحصول عارضها (یعنی نفس مجرد است چون عارضش حصول منقطع دارد، عارض که از محل برایش حاصل می شود) بالنّسبه الی ما یعقل محلّا (مربوط به یعقل) منقطعا (مربوط به حصول) یعنی ان علم النّفس الناطقه بما یتصور (بیان مایعقل) کونه محلّا (نفس ناطقه محل ندارد بلکه تصور می شود که محل دارد) لها مثل القلب او الدّماغ او غیر ذلک یحصل فی وقت دون وقت (یعنی منقطعاً) لا دائما و لو کانت (نفس) آله (صحیح : حاله) فیه (محل) لکانت اما دائمه التّعقل له (درصورت که نفس مدرک باشد، باتوجه به بیان اشارات/ درصورت که صورت خارجی آلت را درک کند، باتوجه به بیان اینجا) او غیر عاقله له اصلا (درصورت که نفس مدرک نباشد/ درصورت که غیرصورت خارجی آلت را درک نماید) و ذلک (وجه چهارم که خواجه بیان کرد) اشاره الی ما ذکره الشّیخ فی الشّفا حیث قال بل نحقق و نقول لا- یخلو (۱) ان یکون تعقلها (نفس) آلتها (محل خودش را) لوجود ذات صوره آلتها ذلک (یعنی همان صورت خارجی آلت، نه اینکه صورت از آلت گرفته باشد) او (۲) لوجود صوره اخری مخالفه لها (صورت خارجی آلت) بالعدد و هی (صورت اخری) أیضا (علاوه برصورت خارجی آلت) فیها (نفس) و فی آلتها (نفس) او (۳) لوجود صوره اخری غیر صوره آلتها تلک (همان صورت خارجی) بالنوع (قید غیر) و هی (صورت اخری) فیها و فی آلتها فان کان (نفس تعقل آلتها) لوجود صوره آلتها (صورت خارجی آلت) فصوره آلتها فی آلتها و فیهما بالشرکه (درهر دو است) دائما فیجب ان یعقل آلتها دائما اذ کانت انما تعقلها (آلت را) لوصول الصّوره (صورت خارجی آلت) إلیها (نفس)

ص: ۹۲

متن درس شوارق الإلهام(لاهیجی)– جلد سوم – بخش دوم استاد حشمت پور – سه شنبه ۱۲ دی ماه ۹۱/۱۰/۱۲

.Your browser does not support the audio tag

دلیل بر تجرد نفس این بود که اگر نفس دربدن حلول کند یا باید محلش را دائماً تعقل کند درصورت که نفس نیروی مدرک باشد ویا اصلاً تعقل نکند درصورت که نفس نیروی مدرنباشد لکن التالی بکلا قسمیه باطل فالمقدم مثله.

ابن سینا ملازمه را این گونه بیان نمود که اگر نفس در آلت وحل باشد یا همان صورت خارجی آلت را درک می کند، یا صورت دیگری را که شخصاً باصورت خارجی آلت فرق دارد ولی نوعاً فرق ندارد درک می کند و یا صورت دیگری را درک می کند که ماهیتاً ونوعاً با صورت خارجی آلت فرق می کند ؛ مثلاً اگر نفس درقلب حلول نموده باشد یا همان صورت خارجی قلب را درک می کند ویا صورت دیگری را که با صورت خارجی قلب شخصاً تفاوت دارد درک می کند ویا صورت دیگری را که ماهیتاً با صورت خارجی قلب فرق دارد مثلاً صورت مغز را درک می کند.

درفرض اوّل چون نفس حلول نموده یا باید دائماً همان صورت خارجی قلب را درک نماید اگر نفس مدرِک باشد؛ چرا که صورت خارجی نفس دائماً درپیش نفس حاضر است ویا نباید هرگز صورت خارجی قلب را درک نماید درصورت که نفس مدرِک نباشد.

درفرض دوّم صورت خارجی آلت پیش نفس نیست (البته این یک فرض است والّا درخارج چون نفس حلول نموده صورت خارجی آلت پیش نفس حاضر است) بلکه صورت ذهنی آلت پیش نفس حاضر است واز طریق همین صورت ذهنی علم به قلب وآلت برای نفس حاصل است، اشکال این فرض این است که بین صورت ذهنی آلت وصورت خارجی آن باید فرق باشد ولی فرق های که ممکن است در این جا وجود ندارد.

ص: ۹۳

بیان مطلب : دوچیز که اختلاف داشته باشد به یکی از صورت های ذیل ممکن است باشد؛

یکی، اینکه اختلاف ماهوی داشته باشد مثلاً یکی صورت قلب باشد ودیگری صورت مغز، این تفاوت درفرض مذکور وجود ندارد.

دوّم، آنکه اختلاف به اعراض داشته باشد مثل زید وعمرو که اختلاف به ماهیت ندارند بلکه اختلاف به بدن وعوارض دارد بالاخص در زمان تولد، این تفاوت درمانحن فیه نیست؛ چرا که صورت خارجی حلول نموده درماده قلب وصورت ذهنی هرچند حلول نموده درنفس ولی خود نفس حلول نموده درماده قلب پس صورت ذهنی هم حلول نموده درقلب ودرنتیجه اختلاف به عوارض که این جا ممکن بود از ناحیه محل باشد وجود ندارد.

سوّم، اینکه تفاوت از ناحیه تجرد ومادیت باشد، این تفاوت هم در اینجا نیست؛ چرا که هر دوحلول نموده درماده ای قلب.

چهارم، اینکه فرق به کلیت وجزئیت باشـد، کلی قابل صـدق بر کثرین است جزئی قابل صـدق بر کثرین نیست، این تفاوت هم درمـانحن فیه نیست؛ چرا که جزئیت یـک کلی به این است که درماده خاص بیایـد وبشود جزئی بعبارت دیگر لابشـرط دراین مـاده می شود متحصـص به حصه ای خـاص وجزئی که اگر مـاده را برداریم می شود کلی، درمـانحن فیه هردوصورت درماده وجزئی است.

پس فرض دوّم باطل است یعنی فرق بین صورت خارجی وذهنی نیست [۱] ، برفرض اگر دوتا باشد اجتماع مثلین لازم می آید واجتماع مثلین بر می گردد به اجتماع نقیضین؛ چرا که اگر مثلین است دوتا است واجتماع نموده یکی است.

ص: ۹۴

ان قلت : نفس چگونه به خودش عالم است آیا صورت از خودش می گیرد یا نمی گیرد؟ اگر صورت نگیرد فرق آن با صورت خارجی چیست هرحرفی که شما در اینجا می گوید درمانحن فیه هم می آید.

قلت : نفس از خودش صورت نمی گیرد، بلکه به علم حضوری به خودش علم دارد، البته بعد از علم حضوری می تواند صورت هم از آن بگیرد. پس علم نفس به نفس با مانحن فیه قیاس مع الفارق است.

متن : وان کان (تعقل نفس آلتش را) لوجود صوره آلتها غیر تلک الصّوره (صورت خارجی آلت) بالعدد (قید غیر) فذلک باطل اما أولا (اما ثانیاً درعبارت شیخ بخاطر اینکه روشن بوده ذکر نکردیده؛ زیرا که درفرض دوّم می گوییم صورت خارجی پیش نفس حاضر نیست واین باطل است؛ چرا که صورت خارجی حاضر است پیش نفس) فلان المغایره بین اشیاء تدخل فی حدّ واحد (یعنی تفاوت ماهوی ندارد) اما (۱) لاختلاف الموادّ و الاحوال و الاعراض و امّا (۲) لاختلاف ما بین الکلّی و الجزئی و (۳) المجرّد عن المادّی و الموجود فی المادّه و لیس هاهنا اختلاف موادّ و اعراض فان المادّه واحده و الاعراض الموجوده واحده و لیس هاهنا (دربحث ما) اختلاف التّجرید و الوجود فی المادّه فان کلیهما (صورت خارجی وذهنی) فی الماده و لیس هاهنا اختلاف المخصوص و العموم لان إحداهما (صورت خارجی) ان استفادت جزئیه فانما یستفید الجزئیه بسبب المادّه الجزئیه و اللّواحق الّتی تلحقها (صورت خارجی را) من جهه المادّه الّتی فیها (صورت خارجی) و هذا المعنی (استفاده جزئیت از این طریق) لا یختصّ باحدهما دون الاخر و لا یلزم هذا (اشکال از ناحیه عدم فرق) علی ادراک النفس ذاتها فانها تدرک دائما ذاتها (یعنی ادراک نفس خودش را به صورت فرض اوّل است نه فرض دوّم تا این اشکالات پیش بیاید) و ان کان قد تدرکها فی الاغلب مقارنه الاجسام الّتی هی معها علی ما بیّناه

ص: ۹۵

متن درس شوارق الإلهام(لاهیجی)– جلد سوم – بخش دوم استاد حشمت پور – شنبه ۱۶ دی ماه ۹۱/۱۰/۱۶

.Your browser does not support the audio tag

دلیل چهارم برتجرد نفس این بود که اگر نفس جسمانی باشد و دارای محل یا دائماً محلش را تعقل می کند ویا هرگز تعقل نمی کند، امّا نفس گاهی محلش را تعقل می کند وگاهی تعقل نمی کند. پس نفس مجرد است.

دربیان ملازمه گفتیم که یا صورت خارجی محل پیش نفس حاضر است ویا اینکه صورت دیگری که غیر صورت خارجی است شخصاً، پیش نفس حاضر است و یا اینکه صورت دیگری که غیرصورت خارجی است نوعاً، پیش نفس حاضر است.

درفرض اوّل باید نفس محل را دائماً تعقل کند درفرض دوّم وسوّم باید اصلاً تعقل نکند، این معنا برای دوام وهرگز باتوجه به بیان این جا است، امّا باتوجه به بیان اشارات دائماً و اصلاً معنای دیگری دارد به این صورت که اگر نفس مدرک است باید دائماً تعقل کند واگر مدرک نیست نباید هرگز تعقل کند.

فرض اوّل ودوّم از سه صورت بیان شد، فرض سوّم که صورت حاضر درپیش نفس با صورت خارجی محل نوعاً تفاوت داشته باشد این هم باطل است؛ چرا که فرض این است که صورت حاضر پیش نفس صورت معقوله ای محل است ولی دراین فرض سوّم صورت حاضر در پیش نفس نوعاً با صورت خارجی محل تفاوت دارد. پس صورت معقوله ای محل نیست.

بیان مطلب : ما دردوحالت می توانیم به به چیزی عالم شویم؛ یکی اینکه صورت معقوله ای آن چیز پیش نفس حاضر شود ودیگر آنکه صورت چیزی دیگری پیش نفس حاضر شود، واین فقط درصورتی است که بین دوشی اضافه ای حقیقیه باشد؛ یعنی شی را که می خواهیم بشناسیم با شی که صورت از آن پیش نفس حاضر است باید اضافه ای حقیقیه داشته باشد تا شناخت یکی موجب شناخت دیگری شود در غیر این صورت شناخت شی با داشتن صورت شی دیگر ممکن نیست. مثلاً ابوت وبنوت که اضافه ای حقیقیه دارد، وقت که ما ابوت را می شناسیم بنوت را هم بشناسیم وبالعکس، امّا اب وابن که اضافه ای مشهوری دارد این گونه که شناخت یکی با شناخت دیگر همراه باشد.

ص: ۹۶

درمانحن فیه هیچ یک از این دو مورد نیست، صورت معقوله ای محل پیش ما نیامده ومحل اضافه حقیقیه با چیزی ندارد، بلکه محل جوهر است. پس آن صورت معقوله که پیش نفس است صورت معقوله ای محل نیست. واین خلاف فرض است وباطل.

باتوجه به این دلیل مدرک جسمانی نمی تواند خودش، آلتش وافعالش را درک نماید ولذا حس که مدرک جسمانی است نمی تواند خودش را درک کند، آلتش را درک کند واحساس خودش را درک نماید، همین طور قوه ای خیال نمی تواند خودش، آلتش وتخیلش را درک نماید، بله می توانیم قسمت از آلت خیال را پیش چشم بیاوریم مثلاً بخش از مغز را که مربوط به خیال است درآینه نشان دهیم ویا توسط ابزاری پیش چشم بیاوریم، دراین قوه ای باصره از آن صورت حسی می گیرد ومتخیله آن صورت حسی را به صورت خیالی درک می کند، امّا دراین صورت متخیله نمی گوید که آلت خودش را

درک نموده است، بلکه فقط آنرا تخیل می کند، ونفس است که حکم می کند آن مدرک آلت خیال است. پس بازهم خیال محل خود را درک نکرده است.

متن : انت تعلم انّه لا ـ یجوز ان یکون (تعقـل نفس آلتش را) لوجود صوره اخری غیر صوره آلاتهـا فـان هـذا اشـد اسـتحاله (نسبت به فرض دوم اشد استحاله است) لانّ الصّوره المعقوله (صورت معقوله ای خودشی یا صورت معقوله مضاف) اذا حلّت الجوهر العاقـل جعلته عاقلا ـ لما تلک الصّوره صورته او لما تلک الصّوره مضافه إلیه فیکون صوره المضاف (مثلا ابوت) داخله فی هـذه الصّوره (مثلا بنوت) و هذه الصّوره المعقوله لیست صوره هذه الآله و لا أیضا صوره شـی ء مضاف إلیها بالذّات (قید مضـاف یعنی مضـاف حقیقی) لا ـن (دلیـل لاایضـا ...) ذات هـذه الآ ـله جوهر و نحن انما نجـد و نعتبر صوره ذاته (جوهر) و الجوهر فی ذاته غیر مضاف البته (بلحاظ عارض ممکن است مضاف شود آنهم مضاف مشـهور) فهـذا برهان واضح علی انّه لا یجوز ان یـدرک المـدرک بالآله آلته (مفعول یـدرک) و لهـذا (چون که مدرک جسـمانی نمی تواند خودش، آلتش و... را درک کنـد) فـان الحسّ انما یحس شـیئا خارجا و لا یحسّ ذاته و لا آلته و لا احساسه و کـذلک الخیال لایتخیّل ذاته و لا فعله البته بل ان یخیل آلته تخیّلها (الت) الا (صـحیح : لا) علی نحو یخصّه و (عطف تفسـیر نحو یخصّه) انّه لا محاله له دون غیره الا ـ ان یکـون الحسّ (حس ظـاهر) یـورد علیه صـوره آلته لو امکن (بواسـطه ای آینه یـا ابزار دیگر) فیکون (قوه ای خیـال) حینئـذ انمـا یحکی خیالا ـ (صورت خیالیه محل را) مأخوذا من الحسّ (یعنی اولاً صورت حسـی درست شـد بعـد خیال از آن صورت خیـالی گرفت) غیر مضـاف عنـده (پیش خیال) الی شـی ء حتی لو لم یکن هو آلته لم یتخیّله (بطور که اگر آن چیز آلت خیال نبود درک نمی کرد؛ یعنی آنرا مقیـداً به اینکه آلتش است درک نمی کنـد بلکه درک می کند به صورت که شـی است) انتهی کلام الشّیخ

متن درس شوارق الإلهام(لاهیجی)– جلد سوم – بخش دوم استاد حشمت پور – یکشنبه ۱۷ دی ماه ۹۱/۱۰/۱۷

.Your browser does not support the audio tag

دلیل چهارم بر تجرد نفس این بود که اگر نفس درمحل حلول کند یا صور خارجی محل پیش نفس حاضر می شود ویا صورت دیگر از محل پیش نفس حاضر می شود وقت که صورت دیگر حاضر می شود یا شخصش با صورت خارجی محل متفاوت است ونوعاً عین آن است ویا نوعش باصورت خارجی محل متفاوت است.

درفرض اوّل چون نفس مدرک است باید همیشه محل را درک نماید ودر دوفرض دیگر نباید هر گز محل را درک نماید.

توجه داریم و درکلام ابن سینا هم بیان شد که فرض دوّم وسوّم هر دوفرض باطل است، آنچه که بلحاظ تصور صحیح است فرض اوّل است، باتوجه به این فرض اگر نفس مدرک است باید همیشه ادراک نماید واگر مدرک نیست هرگز ادراک ندارد؛ بخاطر اینکه صورت محل همان طور که درماده محل حلول کرده در نفس هم است چرا که نفس حال درمحل است. پس صورت محل دائماً پیش نفس است.

ان قلت : ما انطباع صورت خارجی محل درنفس را قبول داریم، ولی انطباع برای درک کافی است باید توجه هم باشد تا درک صورت گیرد.

قلت : درست که التفات هم لازم است برای درک ودرمانحن فیه التفات هم دائمی است؛ چون نفس مدرک است و چنانچه التفات را ازش بگیریم مدرک نخواهد بود.

ان قلت : مابعض وقت ها غافل می شویم، اگر نفس دائماً ملتفت است؛ غفلت چگونه توجیه می شود (برفرض نسیان نداشته باشیم که نیاز به کسب جدید دارد).

ص: ۹۸

قلت : طبق بیان مشاء خزینه صور کلیه ومعانی کلیه عقل فعّال است، امّا معانی جزئیه خزینه اش خیال است وصورکلیه مخزنش حافظه است، وآنچه که غفلت درآن واقع می شود صور ومعانی کلیه است که رابطه ای نفس با مخزن قطع می شود امّا درصور ومعانی جزئیه که مخزنش درخود نفس است غفلت واقع نمی شود. پس آنچه که درنفس است نسبت به آن غفلت برای نفس پیش نمی آید.

متن : وتقریره (دلیل) بعد ما تقرر من انّ التّعقّل انما هو بانطباع صوره المعقول (شی خارجی که معقول است) فی النّفس (متعلق انطباع) هو انّه لو کانت النّفس حاله فی محلّ فلا یخلو (الف) اما ان یکفی فی تعقّلها لآلتها الّتی هی محلّ لها انطباع صوره تلک (همان صورت خارجی) الآله بعینها الّتی هی حاله فی مادتها (صورت) فی النفس (متعلق انطباع) بان یکون تلک الصوره الواحده (درفرض اوّل یک صورت خارجی را داریم ولی درفرض دوم وسوم دوتا صورت داریم یک صورت خارجی ویک صورت ذهنی) منطبعه فی مادّتها و فی النفس کلیتهما بالاشتراک و ذلک (انطباع صورت درماده ای خودش

ودرنفس) لکون النّفس أیضا منطبعه فی تلک الماده کما هو المفروض و (ب) امّا ان لا یکفی تلک الصّوره بعینها (صورت خارجی آلت) بل لا بدّ من صوره اخری (۱) مماثله لها بالماهیّه او (۲) مخالفه. فعلی الاوّل (فرض اول که همان صورت خارجی محل پیش نفس حاضر باشد) یلزم ان یکون النّفس عاقله لادلتها دائما لانّ صوره الآله منطبعه (مشأ فقط علم نفس به خودش را حضوری می داند، ولی علم نفس به آلت را حصولی می داند پس تعبیر به انطباع درست است) فی النّفس علی هذا التقدیر (فرض اوّل) دائما و الانطباع هو النفس التعقّل فان قلت لعل التعقّل یتوقف علی التفات النفس قلت الالتفات أیضا دائم اذا کان الانطباع دائما اذ لا معنی لحصول الانطباع و عدم حصول الالتفات (درنفس که موجود مدرک است) و عند ذهولنا عن الصّوره المعقوله لنا یکون الصّوره غیر منطبعه فی النفس بل فی الخزانه کما تقرر فی موضعه و المفروض هاهنا علی هذا التّقدیر (فرض اوّل) هو دوام الانطباع فیکون الالتفات أیضا دائما

متن درس شوارق الإلهام(لاهیجی)– جلد سوم – بخش دوم استاد حشمت پور – دوشنبه ۱۸ دی ماه ۹۱/۱۰/۱۸

.Your browser does not support the audio tag

بحث در دلیل چهارم بر تجرد نفس داشتیم که بیان وتقریر ابن سینا بیان شد، لاهیجی همان تقریر را به زبان ساد بیان می کند.

گفتیم که اگر نفس محل داشته باشد یا صورت خارجی محل پیش نفس حاضر می شود ویا صورت دیگری غیر از صورت خارجی محل پیش نفس حاضر است، حال این صورت دیگر یا باصورت خارجی محل نوعاً یکی است فقط شخصاً تفاوت دارد ویا اینکه با صورت خارجی محل ماهیتاً ونوعاً تفاوت دارد.

درفرض اوّل چنانچه بیان شد باید نفس همیشه محلش را درک نماید و درفرض دوّم وسوّم با بیان که می آید باید نفس هرگز تعقل نداشته باشد.

فرض سوّم که صورت حاضر پیش نفس ماهیتاً با صورت خارجی محل تفاوت داشته باشد طبیعی است که نفس به محل آگاه نخواهد بود؛ چرا که صورتی از محل پیش نفس نیست تا بواسطه ای آن محل را درک نماید.

درفرض دوّم که صورت حاضر درنفس شخصاً با صورت خارجی محل متفاوت است باز هم نباید نفس به محل علم داشته باشد؛ چرا که هرچند دراین فرض صورت که پیش نفس است با صورت خارجی محل یکی است ومی تواند حاکی باشد از محل، ولی بین حاکی ومحکی باید تفاوت باشد ودر این فرض صورت حاضر درنفس با صورت خارجی محل هیچ تفاوتی ندارد؛ چرا تفاوت به ماهیت که نیست وتفاوت به ماده وعوارض ماده هم دراین جا منتفی است، چون که هر دوصورت در یک ماده حلول نموده است.

ص: ۱۰۰

ان قلت : بین صورت منطبع درنفس وبین صورت حال درماده دوتا فرق وجود دارد؛ اولاً صورت منطبع درنفس منطبع درماده است امّا بواسطه ای نفس درمحل ولی صورت خارجی بدون واسطه منطبع در محل است وثانیاً صورت که درنفس وارد شده صورت ذهنی محل است ولی صورت که محل صورت خارجی است وآنچه که بوجود ذهنی موجود است با آنچه که بوجود خارجی موجود است فرق دارد، موجود به وجود خارجی اصیل است وموجود به وجود ذهنی وجود ظلی و غیر اصیل ست.

قلنا : فرق اوّل ودوّم هر دوباطل است؛ چرا که درفرق اوّل گفتیم که صورت که درنفس است بواسطه ای نفس وارد محل می شود وصورت خارجی محل بدون واسطه حال درمحل است، امّا این فرق پذیرفتنی نیست زیرا که این دوصورت ماهیتاً یکی است طبق فرض وفرق های دیگر هم منتفی است پس نفس نمی تواند واسطه باشد، واسطه درجای است که دوچیز داشته باشیم که شی سوّم بین شان واسطه شود ولی درمانحن فیه دوصورت را که فرض کردیم مغایرت و دوئیتش ثابت نشده وباواسطه نمی توانیم تغایرشان را اثبات کنیم؛ چون که واسطت متفرع بر دوئیت وتغایر است، نه اینکه تغایر ودوئیت را درست نماید. خلاصه اگر نفس واسطه شود معنایش این که یک شی واسطه شود بین شی وخودش که باطل است.

ان قلت : آنچه که درنفس حلول کرده صورت تنها است وآنچه که نفس در آن حلول کرده است ماده وصورت است. پس نفس واسطه شده بین دوچیز.

قلت : به هر صورت می توانیم بگوییم که نفس محل شده برای صورت وحلول نموده درصورت وحال وحل یک صورت اند. پس نفس واسطه شده بین شی وخودش.

ص: ۱۰۱

فرق دوّم هم باطل است؛ چرا که گفته شد فرق دو تا صورت در وجود ذهنی وخارجی شان است، که وجود خارجی وجود اصیل است و وجود ذهنی وجود غیر اصیل، ولی اصیل بودن به این است که شی در ماده خودش باشد وغیر اصیل این است که شی درماده خودش نباشد، بلکه از ماده خودش جدا نماییم یعنی انتزاع نماییم وبیاوریم درحاسه وعاقله در این صورت است که می شود ظلی وغیر اصیل، درحالیکه در مانحن فیه هر دوصورت در ماده است، هیچ یک از دوصورت از ماده جدا وانتزاع نشده که بگوییم وجودش ظلی وغیر اصیل است. پس فرق به اصالت وغیر اصالت هم صحیح نیست.

متن : وعلی الثانی و الثّالث یلزم انّ لا یکون النفس عاقله لآلتها (یعنی محلش؛ چرا که همه ای آلات قوای مدرکه محل قوای مدرکه است) اصلا اما علی الثالث (فرض سوّم که صورت که حاضر پیش نفس ماهیتاً با صورت محل فرق دارد) فلان الصّوره المنطبعه فی النفس علی هذا التّقدیر (فرض سوّم) لا یکون صوره لآلتها لکونها (صورت منطبعه) مخالفه لها (صورت آلت) بالماهیّه و امّا علی الثانی (فرض دوّم که صورت حاضر پیش نفس شخصاً با صورت خارجی محل تفاوت دارد) فلان الصّوره المنطبعه فی النفس علی هذا التقدیر (فرض دوّم) یجب کونها مغایره للصوره المنطبعه فی المادّه بالعدد و لا یمکن مغایرتها (صورت منطبع درنفس) لها (صورت منطبع درماده) بالعدد (مربوط به مغایرت) لکونها مماثله (یعنی نوعاً یکی است) لها و التغایر بین المتماثلین لا ـ یکون الا ـ بالمادّه و لواحقها و هی (ماده ولواحق) واحد فی کلیتهما (صورت منطبع درنفس وصورت منطبع درماده) فان قلت المغایره بین الصّورتین هاهنا (فرض دوّم از سه فرض) انما هی یکون إحداهما (صورت خارجی محل) حاله فی المادّه بلا واسطه و الاخری (صورت منطبع درنفس) بواسطه (یعنی بواسطه ای نفس) و أیضا (فرق دوّم) بکون إحداهما (صورت خارجی محل) موجوده بوجود اصیل و اخری (صورت ذهنی محل که منطبع درنفس است) بوجود غیر اصیل قلنا الفرق الاوّل غیر ممکن ضروره توقفه علی الامتیاز (امتیاز دوصورت؛ صورت منطبع درنفس وصورت منطبع درماده، درحالیکه چنین امتیازی وجود ندارد) و لا یمکن حصول الامتیاز بالواسطه لامتناع توسّط شی ء (واسطه که نفس باشد) بین الشی ء (صورت محل) و نفسه (صورت محل) و کذا الفرق الثّانی لانّ (مقدمه ای اول :) الوجود الظلی انّما یفارق الاصیل سواء کان (وجود ظلی) فی المعقولات او فی المحسوسات (یعنی وجود ظلی درصورتی است که انتزاع شود) اذا لا ـ نتزاع عن نفس الماده ضروری فی الوجود الذّهنی مطلقا (چه درمعقول چه درمحسوس) و الفرق بین المعقول و المحسوس فی ذلک (انتزاع) انّما هو فی النّزع عن لواحق الماده (یعنی انتزاع از ماده ولواحق ماده، درمعقول) و عدمه (یعنی انتزاع فقط ازماده نه از لواحق آن، درمحسوس) و (مقدمه ای دوّم :) فیما نحن فیه کلتا الصّورتین منطبعتان فی المادّه (نتیجه :) فلا یمکن الحکم بظلیه احد الوجودین و اصاله الاخر

متن درس شوارق الإلهام(لاهیجی)– جلد سوم – بخش دوم استاد حشمت پور – سه شنبه ۱۹ دی ماه ۹۱/۱۰/۱۹

.Your browser does not support the audio tag

دلیل پنجم بر تجرد نفس : عارض نفس مستغتنی است از ماده وعوارض ماده پس معروض که نفس است هم مستغنی است از ماده وعوارض ماده یعنی مجرد است.

این دلیل باتوجه به اینکه عارض چه باشد دوتقریر دارد :

تقریر اوّل : عارض یعنی صورت معقوله مستغنی است از ماده وعوارض؛ یعنی مجرد است. پس معروض که نفس است هم مستغنی است از ماده وعوارض ماده ومجرد است. (طبق این تقریر دلیل پنجم بر می گردد به دلیل اوّل)

بیان تفصیلی مطلب : صورت معقوله مستغنی است از ماده وعوارض ماده (مقدمه ای اوّل) اگر صورت معقوله مستغنی است باید محل آن هم مستغنی باشد (مقدمه ای دوّم)

اثبات مقدمه ای اول : اگر صورت معقوله مستغنی از ماده نباشد، محتاج خواهد بود به لواحق ماده ودرنتیجه مجرد نخواهد بود درحالیکه مجرد است. پس صورت معقوله از ماده مستغنی است. (دراین بیان تجرد صورت معقوله مفروض است واز طریق آن استغنای صورت معقوله را اثبات می کنیم)

اثبات مقدمه ای دوّم : اگر عارض مستغنی شد معروض هم مستغنی است؛ چرا که اگر عارض مستغنی باشد ولی معروض مستغنی نباشد لازم می آید که عارض هم مستغنی نباشد زیرا که عارض به معروض محتاج است واگر معروض محتاج باشد به لواحق ماده لازم می آید که عارض هم محتاج باشد به لواحق ماده.

ص: ۱۰۳

تقریر دوّم : نفس درفعلش که تعقل است مجرد است پس دروجودش هم مجرد است؛ چرا که فعل بعد از وجود است واگر چیزی درفعلش مجرد باشد دروجودش هم مجرد است.

بیان تفصیلی تقریر دوّم : نفس در تعقل است بی نیاز از ماده است، تعقل فعل نفس است وفعل عارض است یکی از معقولات عرضی است چنانچه انفعال یکی از معقولات عرضی است. پس درنفس درفعلش نیاز به محل ندارد، وچیزی که درفعلش احتیاج به محل ندارد دروجودش هم احتیاج به محل ندارد.

اثبات مقدمه ای اوّل : نفس در فعلش محتاج به ماده نیست؛ چرا که اگر محتاج به ماده بود ماده را واسطه قرار می داد درفعلش درحالیکه درسه جا واسطه ممکن نیست، بین خودش وخودش، بین خودش وفعلش وبین خودش وابزار خودش نفس، بعبارت دیگر اکر نفس محتاج به ماده بود نباید خودش را درک می کرد، فعلش را درک می کرد وابزار خودش را درک می کرد، درحالیکه نفس هم خودش را درک می کند، هم فعلش را وهم ابزار خودش را. پس نفس محتاج به ماده نیست.

اثبات مقدمه ای دوّم : هر موجودی که احتیاج به محل دارد درفعلش هم از آن استفاده می کند واگر موجودی درفعلش نیاز به ماده ندارد درجودش هم نیاز به ماده ندارد وچون ما فرض نمودیم که نفس درفعل خود مجرد است باید دروجودش هم مجرد باشد تاتخلف لازم نیاید.

باتوجه به بیان برای اثبات مقدمه ای اوّل از دلیل سوّم بهره بردیم ولی این اشکال ندارد وموجب نمی شود که این دلیل به دلیل سوّم ارجاع داده شود.

ص: ۱۰۴

متن : الخامس ما اشار إليه بقوله و لاستلزام استغناء العارض (صورت معقوله/ تعقل) استغناء المعروض (نفس) و تقريره على ما فى شرح القديم (مرحوم اصفهانى) و غيره (مقدمه اى اوّل :) ان عارض النفس الناطقه اى (بيان عارض) الصّوره العقليه مستغنيه عن المادّه و الّا (استدلال براى مقدمه اى اوّل يعنى اگر صورت معقوله مستغنى از ماده نباشد) لكانت معروضه للواحق الماده من الاين المعيّن و الوضع المعيّن الى غير ذلك فلم (متفرع بر تالى) يكن مجرّد عن تلك اللواحق لكنها (بطلان متفرع بر تالى) مجرّده عن تلك اللّواحق بالضروره (مقدمه اى دوّم :) فمعروضه (عارض يعنى صورت معقوله) اعنى النّفس الناطقه أيضا مستغنيه عن المادّه و الّا (استدلال برا ى مقدمه اى دوّم يعنى اگر معروض كه نفس است محتاج به ماده باشد) لزم عدم استغناء العارض أيضا لان المحتاج (عارض) الى شى ء محتاج (معروض) الى ذلك الشّى ء بالظاهر و هذا (تقرير اوّل از كلام خواجه) كما ترى قريب جدّا من الوجه الاوّل بل هو عينه و الاولى (چون تقرير اوّل باطل نيست تقرير دوم اولى است نه متعين) فى تقريره (كلام خواجه) هو ما فى شرح العلّامه و هو ان النفس الناطقه تستغنى من عارضها و هو التعقل عن المحل بدليل انها تعقل ذاتها و دلالتها (صحيح : ولالتها، لام تقويت بمعناى مَر) و لتعقلها من غير حاجه الى آله كما مرّ فيكون (نفس) فى ذاتها مستغنيه عن المحل (كانه اين جمله درتقدير است : كل ماكان مستغنيا فى تعقلها مستغنياً فى ذاتها) و الّا لكان المحل آله لها فى التعقل فلا يكون مستغنيه عن الآله فى تعقّلها أيضا هذا خلف

متن درس شوارق الإلهام(لاهیجی)– جلد سوم – بخش دوم استاد حشمت پور – یکشنبه ۲۴ دی ماه ۹۱/۱۰/۲۴

.Your browser does not support the audio tag

دلیـل هفتم بر تجرد نفس : هرقوه ای جسـمانی این خصوصـیت را دارد که دوام فعل خسـته اش می کنـد وهم چنین انجام فعل قوی تا مدتی از انجام فعل ضعیف بازش می دارد، ولی نفس این گونه نیست. پس نفس جسمانی نیست مجرد است.

این دلیـل دوتا مقـدمه دارد، یکی قانون کلی که درمورد قوای جسـمانی است ودیگری ضـد آن قانون درمورد نفس، که هردو نیاز به اثبات دارد.

اثبات مقدمه ای اوّل : مقدمه ای اوّل دوتا خصوصیت را برای قوای جسمانی بیان می کند؛ یکی نفی دوام قوای جسمانی است از کار طولانی مـدت، بالاخص که کار شدید باشد ودیگری باز ماند از کارهای کوچک وقت که کارشدید بکند؛ مثلاً چشـم ما اگر دائماً به یک جا نظر کند خسته می شود همین طور اگر نور شدید به چشم ما بتابد وقت که نور برطرف شود باید مدتی بگذرد تا اثرنور برطرف شود تا بتواند اشیاء دیگر را ببیند.

کـار مـداوم درطول زمانهـای زیاد را اگر فشـرده نماییم هما کار شدیـد است بعبارت دیگر کارطولانی همان کار شدیـد است. پس می توانیم این دوویژگی را به یک چیز برگردانیم.

اثبات مقدمه ای دوّم : وقت که مساله سـنگین ریاضـی را حل می کنیم بعد می پردازیم به مساله ساده می بینیم که خیل راحت است و این نشان می دهد که قوه ای عاقله آماده تر شده خسته نشده است.

ان قلت : نفس هم خسته می شود؛ چرا که گاهی از کار باز می ماند.

ص: ۱۰۶

قلت : این خسـتگی وعدم اسـتمرار درصورتی است که عاقله از قوای مادی اسـتفاده نماید؛ مثلاً از خیال اسـتفاده کند، که چون خیال حال درماده است خسته می شود ولذا عاقله از کار باز می ماند.

ان قلت : علت خسته شدن نفس مادی بودن آن است نه دست کشیدن خادم از کار.

قلت : اگر کلال وخستگی به دلیل مادی بودن نفس باشد باید همیشه کلال باشد؛ چرا که حلول همیشه است، درحالیکه کلال همیشه نیست. پس کلال بخاطر استفاده از قوای مادی است که خسته می شوند، نه بخاطر مادی بودن نفس.

این دلیل ودلیل قبل هر دواقناعی است نه برهانی که شـخص موظف وپایبنـد باشـد به نتیجه ای آن وطرف را ملزم نماید به آن، درحـالیکه اگر برهـانی بود خصم را ملزم می کرد به نتیجه ای آن وشـخص مستدل بایـد پای بنـد وموظف به نتیجه ای آن می بود.

متن : السّابع ما اشاره إليه بقوله و لحصول الضـدّ و تقريره (مـدعا :) ان النفس النّاطقه غير منطبعه فى الجسم لحصول ضدّ ما هو حاصل للقوى المنطبعه من حيث هى منطبعه (يعنى اين خصوصـيت براى قوه از حيث منطبع بود است نه از حيث مثلا قوه بودن ويا مدرک بودن) للنّفس (متعلق حصول) النّاطقه و بيانه على ما قال الشـيخ فى الشفا (مقدمه اى اول :) هو ان القوى الدّراكه بالآلات تعرض لهـا من اداته العمـل ان تكـل لاجل ان الآلات تكلها ادامه الحركه و توهنها (سـست مى كنـد آلات را) الامور القويه الشاقه الادراک و ربّما انسدتها فلا يدرک عقبها (امور قويه) الاضعف لانغمامها (آلات) فى الانفعال عن الشّاق (يعنى انفعال شديـد پيدا كرده) كالحال فى الحسّ فانه عند ادراک القوى (شـى قوى؛ چرا كه ادراک حسـى شديد وضـعيف ندارد، مدرک است كه شديد وضـعيف دارد) لا يقوى على ادراک الضعيف (شى ضعيف) فان المبصر (نگاه كننده) ضوء عظيما (نورشديـد) لا۔ يبصـر معه و لا عقيبه نورا ضـعيفا و السامع صوتا عظيما (گوش دهنـده اى صوت شديـد) لا يسـمع معه و عقيبه صوتا ضعيفا و من ذاق الحلاوه الشّديده لا يحسّ بعدها بالضّعيفه (مقدمه اى دوّم :) و الامر فى القوّه العقليه بالعكس من ذلک فان ادامتها (قوه اى عقليه) للعقل (تعقل) و تصوّرها (قوه اى عقليه) للامور التى هى اقوى بكسـبها (ايجاد مى كند درقوه اى عقليه) قوه و سـهوله قبول لما بعدها (امورقويه) مما هو اضـعف منها (امور) فان عرض لها (قوه اى عقليه) فى بعض الاوقات ملال او كلال فـذلک (عروض ملال وكلال) لاسـتعانه العقل بالخيال المسـتعمل للآله الّتى تكل فلا يخدم (خيال) العقل و لو كان لغير هذا (ملال وكلال نفس بخاطر چيز ديگر باشد) لكان يقع دائما فى اكثر الامور و الحال انّ الامر بالضد (خلاف) من ذلک هذا و قد صرّح الشيخ بان هذا الوجه و ما قبله اقناعيان

ص: ۱۰۷

متن درس شوارق الإلهام(لاهیجی)– جلد سوم – بخش دوم استاد حشمت پور – دوشنبه ۲۵ دی ماه ۹۱/۱۰/۲۵

.Your browser does not support the audio tag

هفت دلیل بر تجرد نفس اقامه شد دلیل ششم وهفتم دلیل اقناعی بود که افاده ظن می کند، بر این دو دلیل از طرف فخررازی اشکالات مطرح شده است، دو اشکال بر دلیل ششم ویک اشکال بر دلیل هفتم، خواجه هر سه اشکال را ردّ می کند.

اشکال اول بر دلیل ششم : دلیل ششم این بود که بدن در سن شیخوخت نفس انسان قوی می شود درحالیکه بدن وقوای بدنی ضعیف می شود. پس نفس بدنی نیست. فخررازی می گوید قوت نفس درشیخوخت دلیل بر تجرد نفس نیست؛ چرا که نفس درزمان جوانی ذخایر زیادی را کسب نموده وچون مدرک هم است به درک آنها می پردازد، نه اینکه قوت درنفس حاصل شده باشد، امّا قوای بدنی نه چنین ذخایری دارد ونه مدرک است، مثلاً قوه ای حافظه و مصوّره ذخیره دارد ولی مدرک نیست وقوه باصره ذخیره ندارد ومدرک هم نیست. پس اینکه نفس درحال شیخوخت ضعیف نمی شود بخاطر این است که ذخایری دارد ومدرک هم است، نه اینکه قوت ادراک داشته باشد، امّا در زمان کهولت این ذخایر نمی تواند تاثیر داشته باشد لذا خرفتی عارض می شود وهمین برای تأثیر بدن بر نفس کافی است.

اشکال دوّم بردلیل ششم : تمام قوای ما با سلامت مزاج سالم اند وبا اختلاف مزاج مختل می شود وبا زوال مزاج زایل می شود، همین رابطه را قوا با روح بخاری دارد. پس تمام قوا با مزاج کار می کند، امّا مزاج که قوه ای عاقله دارد با مزاج که قوای دیگر دارد فرق می کند، مزاج قوه ای عاقله در دوره های مختلف عمر موافق با قوه ای عاقله است ودرزمان شیخوخت موافقت بشتری دارد ولذا درسن شیخوخت انسان تعقل قوی تری دارد. پس تعقل قوی بخاطر موافقت مزاج است نه بخاطر تجرد نفس.

ص: ۱۰۸

اشکال بر دلیل هفتم : هم حواس دربدن حلول نموده وهم قوه ای عاقله، امّا قوه ای عاقله نوعش با قوای حسی فرق دارد، نوع قوه ای عاقله این گونه است که از بدن متاثر نشود ولی نوع قوای حسی این گونه است که از بدن متاثر شود وضعف بدن درآن تاثیر بگذارد. پس این تفاوت قوه ای عاقله وقوای حسی درتاثر از بدن وعدم تاثر از آن بخاطر تفاوت نوعی این قوا است نه بخاطر تجرد وعدم تجرد.

جواب از اشکال اوّل : فخر گفت که تمرین وذخایر علمی قوه ای عاقله در زمان جوانی موجب می شود که در زمان شیخوخت قوه ای عاقله قوی باشد، درحالیکه می توانیم که از نظر عقل بالقوه باشد ولی درعین حال قوه ای عقلی اش در زمان شیخوخت قوی باشد.

ماگاهی از اوقات شروع می کنیم به تعقل ومی بینیم که خوب تعقل نمی کنیم ولی اگر روزه بگیریم درنزدیک های افطار که بدن ضعیف می شود عاقله قوی می شود درحالیکه ذخایر علمی فرق نکرده وتمرین هم درکار نیست. پس این قوت تعقل بخاطر ضعف بدن است.

اینکه انسان در زمان کهولت خرفت می شود بخاطر این است که عاقله بایـد بـدن را تـدبیر نمایـد وقت که انسان پُر خوری می کنـد یا ضـعف شدید بر بدن عارض می شود عاقله ای ما مراتب پایین خود را برای تدبیر می فرسـتد بعبارت دیگر عاقله متوجه تدبیر می شود ولذا تعقل ضعیف می گردد.

جواب از اشـکال دوّم : اینکه در زمان شـیخوخت مزاج عاقله موافق تر می شود با عاقله بخاطر این است که بـدن ضـعیف شده، درحالیکه اگر نفس بدنی بود باید مزاج عاقله را ضعیف می نمود، امّا چنین نیست. پس مزاج عاقله بدنی نیست.

ص: ۱۰۹

جواب اشکال سوم : اینکه گفتید نوع عاقله با نوع حاسه فرق می کند ولذا عاقله با حاسه فرق می کند صحیح نیست؛ چرا که اگر چیزی در بدن حلول کند از بدن متأثر می شود بخاطر اینکه حال تابع محل است وفرق نمی کند که حال از چه نوع باشد. پس عدم تاثر عاقله بخاطر این است که حال دربدن نیست نه اینکه حال باشد و نوعش با حاسه فرق داشته باشد.

متن : و قد اورد (بر هر دو دلیل اقناعی) الامام اما علی الاوّل (دلیل اوّل اقناعی یعنی دلیل ششم) منهما فبانه یجوز ان یکون ازدیاد تعقل النّفس عند تضعف البدن بسبب التمرن (تمرین کردن) و الاعتیاد (عادت کردن به تعقل) و اجتماع علوم کثیره (ذخایر علوم) ثم فی اخر سنّ الشیخوخه (در زمان کهولت) یستولی الضّعف علی البدن و بسببه علی القوه العاقله بحیث لا یبقی للتمرّن و امثاله (اعتیاد واجتماع علوم کثیره) اثر فیعرض الخرافه و أیضا یجوز ان یکون المزاج الحاصل فی زمان الکهوله اوفق للقوه العاقله من الامزجه الحاصله فی سایر الازمنه و امّا علی الثانی (دلیل دوّم اقناعی یعنی دلیل هفتم) فبانه یجوز ان یکون الغافله مخالفه بالنوع لسائر القوی (قوای حسی) مع کون الجمیع جسمانیه فلا (متفرع بر اختلاف نوعی) یمتنع اختصاص بعضها بالکلال دون بعض و یمکن دفع الاوّل بانا نجزم بان لبعض مراتب الضعف (بعض مراتب ضعف طوری است که به نفس اجازه تعقل نمی دهد) الحاصل للبدن کالحاصله بسبب الارتیاض (ریاضت کشیدن مثلا روزه گرفتن) و عند بعض الامراض مدخلا فی قوه التّعقل و جودته و ان لم یکن التمرن و الاعتیاد و اجتماع العلوم حاصله و اوفقیه مزاج زمان الکهوله للتعقل أیضا انما هو لذلک (لبعض مراتب الضعف ... مدخلا فی قوه التعقل) ورد الثانی أیضا بان انفعال القوی الجسمانیه انما هو لانفعال موضوعاتها (محل شان) لا محاله فلا اثر للمخالفه النوعیه فی ذلک (درتبعیت انفعال یعین همه تبعیت در انفعال دارد).

ص: ۱۱۰

متن درس شوارق الإلهام(لاهیجی)– جلد سوم – بخش دوم استاد حشمت پور – سه شنبه ۲۶ دی ماه ۹۱/۱۰/۲۶

.Your browser does not support the audio tag

آیا نسان نوع واحد است وتحت آن افراد مندرج است یا اینکه انسان جنس واحد است وتحتش انواع مندرج است؟

قول اوّل : مشاء معتقد است که انسان نوع واحد است وتحتش اصناف وافراد مندرج است که نه اصناف اختلاف نوعی دارد ونه افراد، التبه اینکه افراد اختلاف نوعی داشته باشد را هیچ کس معتقد نیست.

قول دوّم : گروهی واز جمله فخرازی معتقد است که انسان جنس واحد است وتحت آن انواع مندرج است، مثلاًـ نفس انبیاء نوعش با نفوس انسان های دیگر فرق می کند وهمین طور نفوس صالحین بانفوس مجرمین ماهیتش فرق دارد، پس هرصنفی یک نوع خاص است منتها چون دربدن که نوع واحد دارد تعلق گرفته است ما فکر می کنیم که نوع واحد است.

این گروه دوتا حدیث را شاهد بر مدعای شان دانسته اند :

حدیث اوّل : « الناس معادن کمعادن الذهب و... » که معدن جنس است وذهب وفضه دوتا نوع اند وقت گفته می شود انسان معدن است که ذهب وفضه دارد معنایش این است که انسان اختلاف نوعی دارد بخی شان شرار است وبرخی شان خیار، بهترین شان درجاهلیت بهترین شان دراسلام است، یا آنهای که درجاهلیت خوب بودند دراسلام هم خوبند.

استاد : از این حدیث نمی شود اختلاف نوعی را نتیجه گرفت، می شود ذهب وفضه اشاره به ارزش وجودی وارزش اخلاقی داشته باشد، نه اختلاف نوعی؛ چرا که ذهب وفضه اشاره ابه ارزش دارد.

ص: ۱۱۱

حدیث دوّم : « الارواح جنودٌ مجنده، فما تعارف منها ائتلف وما تناکر منها اختلف »

طبق این حدیث ارواح قبل از ابدان شان لشکرهای بوده اند واین اشاره به اختلاف نوعی دارد؛ چرا که بدون اساس لشکر متفاوت نمی شود ودر آنجا ابدان نبوده که اختلاف بر اساس ابدان باشد پس اختلاف شان نوعی بوده اند.

استاد : از این حدیث باتوجه به صدر آن درظاهر اختلاف نوعی انسان ها فهمیده می شود، امّا باید صدر حدیث را با توجه به ذیل آن معنا نماییم، در ذیل حدیث یکی تعارف وتناکر داریم ودیگری ائتلاف واختلاف.

اگر به تعارف وتناکر دقت نماییم می که افراد یک لشکر هم دیگر را می شناسد وائتلاف واختلاف شان معنا دارد، امّا افراد دولشکر از هم کاملاً جدا هم دیگر را نمی شناسد وائتلاف واختلاف شان معنا ندارد. پس باید ائتلاف واختلاف به نوع نباشد؛ چرا که اگر اختلاف به نوع باشد هم دیگر را نمی شناسد و ائتلاف واختلاف شان معنا ندارد، وچون ائتلاف واختلاف مطرح است اختلاف نوعی مراد نیست. ومحمول دایره موضوع را تعیین می کند. نبابراین جنود اختلاف نوعی ندارد.

بیان دیگر چنانچه اختلاف نوعی مراد باشد باید دونوع انسان داشته باشیم یک عده انسان های انس وائتلاف دارد دسته دیگر انسانهای که اختلاف دارند، درحالیکه دسته دیگرهم داریم که نه اختلاف دارد ونه ائتلاف پس باید اختلاف وائتلاف را توسعه دهیم که اعم از ائتلاف واختلاف نوعی مراد باشد.

خلاصه : اینکه نه اصناف ونه افراد اختلاف نوعی داشته باشد را مشاء می پذیرد واینکه اصناف اختلاف نوعی داشته باشد را فخررازی معتقد است واینکه افراد اختلاف نوعی داشته را هیچ کس قائل نیست.

ص: ۱۱۲

نکته : طبق مبنای فخررازی باید انسان ها مجبور باشد وایشان هم باتوجه اشعری بودن جبر را می پذیرد.

ممکن است اختلاف نوعی را به این صورت توجیه نماییم که هر نوعی می توانـد صالـح وفاجر داشـته باشـد یعنی نوع متفاوت است امّا این انواع متفاوت هر کـدام می توانـد صالـح وطالـح داشـته باشـد، تا جبر لازم نیاید، ولی دراین صورت صالح وطالح نسبی می شود یعنی صالح وطالح هر نوعی نسبت به آن نوع سنجیده می شود.

متن : المسأله الخامسه فی ان النفوس الناطقه متحده بالنّوع

کما هو مذهب ارسطو و اتباعه خلافا لطائفه من الاقدمین حیث ذهبوا الی ان النفس الناطقه جنس تحته انواع مختلفه و تحت کلّ نوع افراد متحـده المـاهیّه و اختـاره الامـام الرازی فی المطـالب العـالیه و قیل (دلیل بر ضـعیف بودن این قول) الی هـذا یشـیر (اختلاـف نوعی اشـاره دارد) « النـاس معـادن کمعـادن الـذهب و الفضه خیـارهم فی الجـاهلیه خیـارهم فی الاسـلام » و حـدیث الاـرواح جنود مجنّـده فما تعارف منها ایتلف و ما تناکر منها اختلف و اما ان یکون کلّ فرد منها (نفوس) مخالفا بالماهیه لسائر الاـفراد حتی لاـ یشترک منهم اثنـان فی المـاهیه فلم یقـل به قائـل صـریحا کـذا ذکره ابو البرکـات فی المعتبر علی مـا فی شـرح المقاصد.

متن درس شوارق الإلهام(لاهیجی)– جلد سوم – بخش دوم استاد حشمت پور – چهارشنبه ۲۷ دی ماه ۹۱/۱۰/۲۷

Your browser does not support the audio tag.

بحث دراین داشتیم که آیا نفوس ناطقه ای انسانی نوع واحد است ویا انواع متفاوت که تحت جنس واحد جمع می شود.

ص: ۱۱۳

مشاء معتقد است که نفوس ناطقه نوع واحد است واشخاص وافراد شان فرق می کند.

دلیل : همه ای نفوس ناطقه تحت حـد واحـد منـدرج اند (صـغرا) وچیزهای که تحت حد واحد باشد نوع واحد است (کبرا). پس همه ای نفوس نوع واحد است.

اینکه نفوس ناطقه تحت حـد واحـد انـد روشن است چرا که می بینیم که جزئیات یعنی نفس زیـد، نفس بکر ونفس... تعریف واحـد دارنـد همین طور کبرا هم روشن است که اگر امور متفاوت تحت حـد واحـد باشد نوع واحد اند چرا که اگر نوع واحد نباشد نمی توانیم باجنس وفصل واحد تعریف نماییم، بعبارت دیگر حد واحد نشان دهنده ماهیت واحد است.

قـال العلاـمه : تعریف نفس تعریف جزئیات نفوس نیست بلکه تعریف مفهوم است ومفهوم می توانـد نوع باشـد ومی توانـد هم جنس باشد.

شارح قـدیم : ما کاری به این نـداریم که این تعریف تعریف مفهوم است ویا تعریف مفهوم بلکه نگاه می کنیم که این تعریف برجزئیات صـدق دارد یا صـدق نـدارد، وقت که دقت نماییم می بینیم که بر جزئیات صـدق می کند وحد حقیقت شـی را بیان

می کند. پس همه ای جزئیات حقیقت واحد دارند.

اعتراض محقق شریف بر شارح قدیم : شارح قدیم دوتا مدعا دارد یکی ینکه این تعریف واحد برتمام جزئیات صادق است ودیگر اینکه این تعرف بر تمام حقیقت شی منطبق است، درحالیکه نزاع همین است که این حد واحد جنس را بیان می کند یا تمام حقیقت شی را، پس این تعریف می تواند تعریف جنس باشد ومی تواند تعریف نوع باشد، شما از کجا می گویید نوع را بیان می کند ممکن است جنس را بیان کند بلکه ممکن است اصلاً بیان عرض عام باشد نه بیان ذاتی؛ چرا که این حد بیان مفهوم عام است ومفهوم عام می تواند جنس باشد، می تواند عرض عام باشد و یا نوع باشد.

ص: ۱۱۴

خلاصه : تعریفی برای نفس شـده، امّا آیا این تعریف برای جزئیات است ویا مایفهم من الجزئیات؟ اگر گفتیم این تعریف برای جزئیات است دراین صورت می فهمیم که این جزئیات نوع واحد اند، امّا اگر گفتیم تعریف برا مایفهم من الجزئیات است نمی توانیم بگوییم که جزئیات نوع واحد اند.

لاهیجی : خصم قبول دارد که بـدن انسان ها همه حقیقت واحـد انـد یعنی بـدن پیامبر_ صـله اله علیه وآله _ بـدن انسان است، بـدن مؤمن بـدن انسان است، بـدن کافربدن انسان است. از طرفی اگر نفوس را ملاحظه کنیم می بینیم که همه شأن واحد دارد که عبارت باشد از تدبیر نباتی، حیوانی وانسانی این نوع واحد از بدن. پس این نفوس حد واحد دارد که عبارت باشد از جوهرٌ ومن شأنه این یـدبّر امراً واحـداً، توجه داریم که این حـد مرکب است از جنس که جوهرٌ باشد وفصل مدبرٌ است پس بیان تمام حقیقت می کند وچون این حقیقت واحد بر همهء جزئیات صادق است وتطبیق می کند باید جزئیات حقیقت واحد داشته باشد ونوع احد باشد، وهوالمطلوب.

متن : و الدّلیل علی اتحادها (نفوس ناطقه) نوعا انّ الحدّ الواحد یشـملها فیکون متحده بالنّوع (اشاره به کبرا :) لامتناع اجتماع الامور المختلفه الحقائق فی حدّ واحد و هذا معنی کلام الشـیخ فی الشفا حیث قال « الانفس الانسانیه متفقه فی النّوع و المعنی (مـاهیت که از نفس نـاطقه به ذهن می آیـد) و لیست مغـایره بالمـاهیه و الصـوره (یعنی حـد؛ چرا که صورت اطلاـق می شود برحقیقت شـی وحقیقت شـی درحدشـی تبیین می شود. پس برحـد صورت اطلاق می شود) لان صورتها (ای حـدّها) واحده انتهی » و الی هذا (این دلیل) اشار المصـنف بقوله و دخولها تحت حدّ واحد یقتضـی وحدتها. قال العلامه و عندی فیه نظر فان التحدیـد لیس لجزئیـات النّفس حتی یلزم مـا ذکره (خوجه آن چیز را) بـل لمفهوم النّفس و هو المعنی الکلّی و ذلک (معنای کلی) کمـا یحتمـل ان یکون نوعا یحتمل ان یکون جنسا و اجاب عنه الشارح القـدیم بان الحـد الواحـد منطبق علی تمام حقیقه النفوس (حـد برتمام جزئیات صـدق می کند وحد تمام حقیقت شـی را بیان می کند پس همهء نفوس حقیقت واحد دارند) و هـذا کاف فی معرفه اتحادها و اعترض علیه (جواب شارح قـدیم) المحقق الشـریف بان هـذا دعوی بلا دلیل علیها اذ یجوز ان یکون ما (حـد واحـد) یـذکرونه حدّا (خبریکون) للحقیقه الجنسـیه المشترکه بینها (نفوس) فلا یشـمل الفصول المنوعه لها (نفوس) فلاـ ینطبق (حـد) علی تمـام حقیقه تلک الاـنواع بـل یجوز ان یکون عرضـا عامـا لاـنواع متخالفه الحقائق فانی یتصوّر انطباقهـا (حـد) علی تمـام حقیقتهـا و اقول لاـ شک فی ان الانسان المحسوس نوع واحـد من الحیوان فانّه لا شـبهه فی انّ هـذه الابـدان المخصوصه متّحـده بالنّوع و النّفس النّاطقه جوهر مجرّد (جنس) من شانه (فصل) تـدبیر هذا النّوع الواحد من الابدان الحیوانیه و الاسـتکمال به و کلّ نفس من النّفوس الناطقه شانها ذلک فیکون هذا المفهوم الواحد منطبقا علی کلّ منها و لا شک فی کون هـذا المفهوم حدا لترکّبه من (۱) الجوهر الّـذی هو الجنس کما مرّ و (۲) ممّا شانه التّـدبیر المخصوص الّذی هو عنوان للحقیقه الفصـلیه (چون اضـافه به بـدن وتـدبیر ذاتی نفس است پس مـدبرٌ فصـل است نه عرض) فیکون جمیع النّفوس النّاطقه متحده فی هذا الحدّ المنطبق علی کلّ واحد منها (نفوس) فیکون (نفوس) متّحده بالنوع و هو المطلوب

متن درس شوارق الإلهام(لاهیجی)– جلد سوم – بخش دوم استاد حشمت پور – شنبه ۳۰ دی ماه ۹۱/۱۰/۳۰

.Your browser does not support the audio tag

بحث دراین داشتیم که نفوس ناطقه نوع واحد انـد ویا انواع مختلف، مشاء معتقـد است که نفوس ناطقه نوع واحـد اند به دلیل که ذکر شد، امّا برخی مدعی است که نفوس ناطقه انواع مختلف اند وبرای مدعای شان دلیل اقامه نموده است.

دلیل گروه دوم : وقت که نگاه می کنیم می بینیم که هم در بُعد نظری اختلاف وجود دادر، بعضـی باهوش است بعضـی دیگر کودن، وهم در بُعـد عمـل برخی جواد است وبرخی بخیل. پس نفوس مختلف است چرا که نمی توانیم این اختلاف را به بـدن نسبت دهیم وهمین طور نمی توانیم به خارج بدن مستند نماییم، بنابراین باید به نفوس استناد دهیم.

امّا اینکه اختلاف مستند به مزاج نیست ودرنتیجه استناد به بـدن ندارد، بخاطر اینکه مزاج تغییر می کند درحالیکه این اوصاف تغییر نمی کنـد وبرعکس گاهی مزاج تغییر نمی کنـد ولی این اوصاف تغییر می کند مثل اینکه انسان با تمرین وصـفی را تغییر دهد، کسی بخیل است جود را تمرین نماید وجواد شود، درحالیکه مزاجش ثابت است.

امّیا اینکه اختلاف اوصاف به امور بیرونی نسبت داشته باشـد مثلاـ یکی در خانواده دارای جود وبخشـش بزرگ شـده باشـد ودیگری درخانواده بخیل ویا یکی مثلاً دوستان شـجاع داشه وشجاع بار آمده ودیگری دوستان ترسو داشته واز آن متأثر شده، این هم درست نیست؛ چرا که دریک خانواده یکی جواد است ودیگری بخیل مثل حاتم طائی وبرادرش.

جواب : اختلاف اوصـاف دردوجای باعث اختلاف نوع می شود یکی جای که صـفت ذاتی باشـد مثلاً فصول اختلاف داشـته باشـد ودیگری زمانی است که صـفات لازم حقیقت باشد، نه لازم شخصیت، امّا اموری را که شـما بیان نمودید امور عارضـی است واختلاف عوارض باعث اختلاف نوع نمی شود.

ص: ۱۱۶

اختلاف اوصاف ذاتی وعرضی :

الف) اینکه اوصـاف ذاتی اختلاف دارد بخـاطر این است که بـدن از عناصـر اربعه ترکیب می شود، واین عناصـر بایـد به یک انـدازهء خاص وبنحو خاص باشـد تا بشود بـدن انسان اگر حـد اقل از آن باشـد می شود حیوان واگر بشتر از آن باشد می شود ملـک جسـمانی، کـه هرکـدام دارای اوصـاف ذاتی خـاص اسـت. ب) انیکـه اوصـاف عرضـی اختلاف پیـدا می کنـد: ۱. بخاطراختلاف مزاج است چرا که بین آن حـد اقـل که می شود بـدن حیوان وآن حـد اکثر که می شود بـدن ملک بی نهایت ترکیب وبی نهایت انسان می تواند، که هرکدام اجزا ترکیبی ونحوه ای ترکیبی شان فرق می کند ولذا مزاج شان متفاوت است وهیئـات متفاوت دارد، ولی این هیئات بگونه ای نیست که ثبات مزاج قابل تغییر نباشـد مثل کسـی که تحلم می ورزد که مزاج عوض نمی شود ولی درعین حال مزاج عوض می شود. ۲. ویا بخاطر تمرین وامور دیگر دیگر از قبیل تعلیم وتعلم و.... است.

متن : مستند القائلین بالاختلاف النّوعی هو اختلافها بمثل الذّکاء و البلاده (مربوط به قوهء نظر) و البخل و السّخاوه (مربوط به

قوهء عملی شهوی) و الجبن و الشجاعه (مربوط به قوهء عملی غضبی) و غیر ذلک من الصّفات الجبلیه (یعنی صفات فطری، نه صفات گذرا وعارضی) و لیس ذلک الاختلاف (١) بسبب المزاج لبقائها (اوصاف) مع تبدّله (مزاج) و بالعکس اعنی لتبدّلها (اوصاف) مع بقائه (مزاج) کما (مثال برای عکس :) اذا تکلّف الجبان ایقاع نفسه فی المحارب و الثّبات علیها (محارب) فیصیر شجاعا و البخیل بذل المال و دوام علیه فیصیر سخیّا و الغضوب التّحلم (به حلم وا دارد کند خودش را) و دوام علیه (تحلم) فیصیر حلیما و (٢) لا بسبب الامور الخارجه مثل التعلّم من المعلّم (مثلا یکی معلم جواد دارد دیگری معلم بخیل) و صحبه الابوین و الاخوان (رفقا) و الاصحاب الی غیر ذلک اذ قد یتفق ذلک (معلم، ابوین، اخوان و...) کلّها مع المخالفه فی الصّفات و الاخلاق و الجواب انّ هذه (ذکا وبلادت و...) امور عارضه ای خارجه عن ذات النّفس من حیث هی نفس (نه نفس از آن حیث که به بدن خاص تعلق دارد) و لیس بمعتبر فیها شی ء من هذه الامور بل هی (صفات جبلی) خارجه عنها (نفس) لاحقه لها (نفس) بسبب امور خارجه عن حقیقه النّفس هی هیآت لشخصیّه لها بحسب استعدادات الابدان کما سیأتی فی المسأله الآتیه فاختلاف هذه الامور (صفات جبلی) انما هی لاختلاف تلک الهیئات التشخصیّه لا لاختلاف الانفس فی الحقیقه النّفسیّه اذ اختلاف اللّواحق الخارجه لا یدل علی اختلاف فی حقیقه ما (معروض) یلحقه تلک اللّواحق الّا اذا کانت (لواحق) لازمه لحقیقته (معروض) من حیث هی حقیقته (مثل قوهء کتاتب) و ذلک (وضع وقانون که گفتیم درمانحن فیه لازم الاجرا نیست) لیس بلازم فیما نحن فیه (لازم نیست که اجرا شود ولو دربعض مانحن فیه اجرا می شود مثل قوه کتابت) لجواز کونها (صفات لاحقه) لازمه للهیئات التشخصیّه کما ذکرنا و الی هذا (دفع استدلال خصم) اشار بقوله و اختلاف العوارض لا یقتضی اختلافها (نفوس)

ص: ١١٧

متن درس شوارق الإلهام(لاهیجی)– جلد سوم – بخش دوم استاد حشمت پور – دوشنبه ۲ بهمن ماه ۹۱/۱۱/۰۲

.Your browser does not support the audio tag

مسأله ششم دراین است که آیا نفس انسانی حادث است یا قدیم واگر حادث است اصلاً حادث است یا حادث است به حدوث بدن، درمجموع سه احتمال است، یکی این نفس ازلی باشد که با حدوث بدن به آن تعلق گرفته است، دیگر آنکه حادث است ولی قبل از بدن حادث شده ووقت که بدن آفریده شده نفس به آن تعلق گرفته باشد وسوم آنکه بدن بوجود می آید ولایق نفس می شود و دراین زمان نفس انشاء می شود وبه آن تعلق می گیرد، که دراین صورت نفس حادث است به حدوث بدن.

از افلاطون نقل شده که ایشان معتقد است به قدیم وازلی بودن نفس، از طرفی ارسطو می گوید نفس حادث است خوجه می فرماید نفس حادث است واین طبق مبنای ما که می گوییم عالم حادث است روشن است.

لاهیجی : مراد شما از حادث بودن نفس چیست، حادث بودن نفس به حدوث بدن است ویا حادث نفس است مطلقا؟

الف) اگر مراد حادث بودن نفس باشد به حدوث بدن این از مبنای شما درحدوث عالم ظاهر نمی شود، بلکه نیاز به دلیل دارد.

ب) واگر مراد حادث بودن نفس است ملطقا، که اعم از حدوث نفس به حدوث بدن باشد ویا حدوث نفس قبل از حدوث بدن، بله این طبق مبنای شما ظاهر است ولی سه تا اشکال دارد؛ یکی اینکه این بحث تکراری است، لزوم نداشت طرح می کردید، دوّم اینکه دلیل شما درحدوث عالم در بارهء حدوث مادیات بود وسوّم آنکه چرا گفتید « وعلی قول خصم ... » درحالیکه اگر مراد از خصم کسانی باشد که قائل به حدوث نفس به حدوث بدن است، با اثبات حدوث عالم حدوث نفس به حدوث بدن اثبات نمی شود، واگر مراد از خصم قائلین به قدم عالم باشد طبق بیان آنها حدوث نفس احتیاج به دلیل دارد. درهرصورت ضمیمه نمودن قول خصم به قول خواجه وجه ندار.

ص: ۱۱۸

متن : المسأله السّادسه فی ان النّفس حادثه بحدوث البدن (نه حدوث مطلق)

و هو مذهب ارسطو و من تابعه من المشائین خلافا لافلاطون و غیره من الاقدمین علی ما هو المشهور (چون که نوشته های فلاطون دراختیار لاهیجی نبوده ویا ممکن است افلاطون حدوث قبل از بدن را گفته باشد ولی مشهور این است که ایشان قائل به ازلی بودن نفس است) فقوله (مبتدا) و هی (نفس) حادثه (الف) ان کان المراد منه (حادث بودن) هو الحدوث مع الابدان فقوله (خواجه) و هو (حادث بودن) ظاهر علی قولنا ای قول الملّیّین (کسانیکه دراین مسائل به روایات اعتماد می کنند) القائلین بحدوث العالم باسره (بتمامه) و النفس الناطقه من العالم لا محاله لیس (خبر) علی ما ینبغی فان (تعلیل برای لیس ...) هذا الحدوث (حدوث عالم) لا یستلزم الحدوث مع حدوث الابدان و (ب) ان کان المراد مطلق الحدوث (۱) فأیّ

وجه لجعله (حدوث نفس) مسئله على حده (۲) على ان الحجّه الّتى تمسّك بها على حدوث العالم لا يجرى الّا فى المادیّات فلا يتمّ فى حدوث النفس النّاطقه على ما اختاره من كونها مجرّده (بنابر مختار متكلمين كه نفس مادى است دليل حدوث عالم مثبت حدوث نفس هم است، امّا بنابر مختار خواجه كه نفس مجرد است آن دليل مثبت نيست) كما اورده (اين اشكال را) المحشى الشّريف عليه و (۳) أيضا (اگر مراد خواجه حدوث مطلق است) فلا وجه لضمه (مراد يعنى قول خودش كه حدوث مطلق است) الى قول الخصم فان قولهم هو الحدوث مع الابدان و امّا على قول الخصم القائل بقدم العالم (يعنى اگر مراد از خصم كسانى است كه قائل به قدم عالم است) فليس حدوث النفس ظاهرا بل محتاج الى الاستدلال مختصّ به و هو ان النّفس لو كانت ازليّه لزم احد امور ثلاثه اما

متن درس شوارق الإلهام(لاهیجی)– جلد سوم – بخش دوم استاد حشمت پور – سه شنبه ۳ بهمن ماه ۹۱/۱۱/۰۳

.Your browser does not support the audio tag

دلیل حدوث نفس به حدوث بدن :

اگر نفس قدیم باشد یکی از سه محذور را خواهد داشت یا لازم می آید اجتماع ضدین یا لازم می آید بطلان ماثبت ویا لازم می آید اثبات ما یمتنع، وتالی به جمیع اقسامش باطل است پس نفس قدیم نیست.

بیان ملازمه : اگر گفتیم نفس حادث است به حدوث بدن که با حدوث بدن ولیاقت آن نفس مناسب همان انشاء می شود وبه بدن تعلق می گیرد، دراین صورت هرچند همه نفوس انسانی است واز این جهت اختلاف ندارد امّا از جهت که این که هر نفس مناسب بدن خاص واستعداد آن است نفوس اختلاف شخصی خواهد داشت واین اختلاف بخاطر اختلاف استعدادات واختلاف ابدان است. پس طبق این مبنا اختلافات وتکثر نفوس توجیه می شود ومحذوری نداریم، امّا اگر گفتیم که نفس ازلی است این سوال پیش می آید که آیا نفس واحداً انشاء می شود ویا متکثراً ایجاد می گردد واگر واحداً ایجا می گردد آیا وقت که به ابدان تعلق گرفت متعدد می شود ویا نه واحد می ماند، بعبارت دیگر آیا نفس واحد متکثر می شود وبه بدن تعلق می گیرد ویانه واحد است وبه بدن تعلق می گیرد. پس سه فرض داریم :

۱. نفس در ازل واحد آفریده شود ووقت که به ابدان تعلق می گیرد هم واحد باشد

۲. نفس در ازل واحد آفریده شود، امّا وقت که به بدن تعلق می گیرد متکثر شود،

ص: ۱۲۰

۳. نفس درازل متکثر خلق شود وبعداً به ابدن تعلق بگیرد.

درفرض اوّل لازم می آید اجتماع ضدین؛ چرا که می بینیم که انسانها نسبت به یک چیز هم عالم اند وهم جاهل، مثلا زید به چیزی علم دارد وبکر نسبت به همان چیز جاهل است حال اگر نفس زید همان نفس بکر باشد باید این نفس واحد هم عالم باشد وهم جاهل نسبت به یک چیز واین اجتماع ضدین است وباطل.

درفرض دوّم که نفس واحد به وحدت شخصی آفریده شود وبعد از تعلق به ابدان متعدد شود ایرادش این است که شخص واحد چگونه متکثر می شود، ماهیتش که واحد است عوارض متعدد هم ندارد چرا که شخص واحد است، بنابراین اگر تعددی بخواهیم داشته باشیم باید تکثر مقداری داشته باشد ومادی باشد، درحالیکه قبلاً ثابت شد که نفس مجرد است، پس درفرض دوّم لازم می آید بطلان ماثبت.

فرض سوّم که نفوس در ازل متعد آفریده شود، که اشخاص متعدد با عوارض متعدد باشد، دراین صورت باید ببنیم که تعدد از کجا می آید، تعدد اگر نوعی باشد با اختلاف ماهیت درست می شود که درنفوس انسانی منتفی است واگر تعدد شخصی

باشـد به اختلاـف عوارض خواهـد بود واختلاف عوارض بـدون ماده ممکن نیست، به همین خاطر است که مجردات نوع شان منحصـر به فرد است. پس بایـد در ازل تعـدد نفوس داشـته باشـیم بدون ماده واین ثبوت مایمتنع است؛ چرا که تکثر بدون ماده ممتنع است ولی شما آنرا برای نفوس در ازل ثابت می دانید.

متن : و امّا علی قول الخصم القائل بقـدم العالم فلیس حـدوث النفس ظاهرا بل محتاج الی الاسـتدلال مختصّ به و هو ان النّفس لو کـانت ازلیّه لزم احـد امور ثلاـثه اما اجتماع الضـدّین او بطلان ما (تجرد) ثبت او ثبوت ما (تکثر معنای واحـد بـدون ماده) یمتنع (این محاذیر سه گانه درصورت که نفس حادث قبل از بدن هم باشد لازم می آید لذا لاهیجی تعمیم می دهد) و التالی باطـل فالمقـدّم مثله اما بیان الملازمه فلان النّفس (اسم ان) علی تقـدیر ازلیّتها مع کون الابـدان حادثه لا محاله بل علی تقـدیر کونهـا (نفس) موجوده قبـل حـدوث الابـدان سواء کـانت حـادثه او ازلیّه (تعلیل برای بل علی تقـدیر...) لینطبق علی مـذهب الملّیین أیضا (همان طور که بر مـذهب افلاطون منطبق است) لا یخلو (خبر ان) ان یکون قبل حـدوث الابدان (الف) واحده او (ب) متکثّره و علی الاوّل لا یخلو عند تعلّقها بالابدان (۱) ان یکون باقیه علی وحدتها او (۲) تصیر متکثره.

ص: ۱۲۱

متن درس شوارق الإلهام(لاهیجی)- جلد سوم - بخش دوم استاد حشمت پور - چهارشنبه ۴ بهمن ماه ۹۱/۱۱/۰۴

.Your browser does not support the audio tag

بحث درحدوث نفس داشتیم، دلیل به صورت قیاس استثنای طرح شد به این صورت که اگر نفس ازلی باشد سه تا محذور دارد یا لازم می آید اجتماع ضدین، یا لازم می آید بطلان ماثبت ویا لازم می آید اثبات مایمتنع، وتالی به هرسه قسمش باطل است پس مقدم هم که ازلی بودن نفس باشد باطل است.

بیان ملازمه : اگر نفس ازلی باشد یا واحداً موجود است ویا متکثراً وقت که واحداً موجود باشد یا بعد از تعلق به ابدان واحد می ماند ویا بعد از تعلق به ابدان متکثر می شود. پس سه فرض داریم که درهر فرض یکی از محذورات فوق لازم می آید.

اگر نفس واحد آفریده شود وبعد از تعلق به ابدان هم واحد بماند، دراین صورت لازم می آید که نفس مجمع متضادان باشد؛ چرا که وقت مثلاً به بدن زید تعلق گرفت عالم می شود ووقت که به بدن عمرو تعلق گرفت جاهل می ماند. وجمع بین ضدین باطل است پس انیکه نفس در ازل واحد آفریده شود وبعد از تعلق به بدن هم واحد بماند باطل است.

تذکر : گفته می شود که در نفس اجتماع ضدین اتفاق نمی افتد مثل اینکه نفس هم صورت سواد وهم صورت بیاض را قبول می کند، درحالیکه اگر سواد وبیاض در بیرون جمع شود جمع ضدین است وباطل، وجه این مطلب این است که صورت سواد وصورت بیاض تضاد ندارد آنچه که تضاد دارد بیاض وسواد است، بعبارت دیگر آنچه که به حمل اولی سواد وبیاض است یعنی مفهوم سواد ومفهوم بیاض تضاد ندارد ولی آنچه که به حمل شایع سواد وبیاض است یعنی واقع سواد وبیاض تضاد دارد.

ص: ۱۲۲

بعبارت دیگر فرق است بین عروض ضدین وتصور ضدین، اینکه علم وجهل برنفس عارض شود عروض ضدین است وجایز نیست؛ زیرا که اجتماع ضدین است، ولی تصور علم وتصورت جهل تصور ضدین است وجایز است؛ چرا که اجتماع ضدین نیست.

ان قلت : نفس می تواند قبل از تعلق به بدن واحد باشد وبعد از تعلق به بدن هم واحد بماند وچون اضافات متعدد پیدا می کند می تواند صفات متقابل را بپذیرد بدون اینکه اجتماع ضدین لازم بیاید، مثلاً وقت که به بدن زید تعلق گرفت عالم است چون اضافه به بدن زید پیدا نموده است وهنگام که به بدن عمرو تعلق گرفت جاهل است چون که به بدن عمرو اضافه پیدا نموده است، وچون اضافات متعدد است اجتماع ضدین لازم نمی آید.

قلت : اوصاف نفس دو قسم اند؛ دسته ای از اوصاف مال ذات نفس می باشند ودسته ای دیگری از اوصاف مال ذات نفس نیستند بلکه اوصاف نفس با اضافه اند، آن دسته از اوصاف که مال ذات نفس اند با اضافه متعدد نمی شود ولی آن اوصاف که مال ذات نفس نیستند با اضافه متعدد می شوند، بعبارت دقیق تر آن اوصاف که از ناحیه ای اضافه می آیند با تعدد اضافه متعدد می شوند. وصفت علم وجهل از اضافه بدست نمی آید که باتعدد اضافه متعدد شود، بلکه از اوصاف ذات نفس اند که

با تعدد اضافه متعدد نمی شود، پس اگر نفس واحد نسبت به یک چیز هم عالم باشد وهم جاهل اجتماع ضدین است و باطل.

متن : فان بقیت (نفس) واحده و (حالیه) هی (نفس) متّصفه لا محاله فی کلّ بدن بما (صفت) یضادّ ما (صفت دیگری) تتصف به فی بدن اخر کالعلم و الجهل (دربُعد نظر) و الجبن و الشّجاعه (دربُعد عمل، شاخهء غضب) و البخل و السّخاوه (دربُعد عمل، شاخهء شهوت) یلزم اجتماع الضدّین و هو الامر الاوّل (محذور اوّل از سه محذور) فان قلت لعلّ هذه الاوصاف مما یختلف بالإضافه (اضافهء نفس به بدن) فیجوز ان یکون النفس الواحده عالمه بالإضافه الی بدن زید جاهله بالإضافه الی بدن عمرو هکذا فی سایر الاوصاف قلت هذه اوصاف ذاتیّه (ذاتی لغوی یعنی مال خود نفس است، نه ذاتی اصطلاحی) للنّفس فلا یجوز اختلافها بالإضافه

ص: ۱۲۳

متن درس شوارق الإلهام(لاهیجی)– جلد سوم – بخش دوم استاد حشمت پور – شنبه ۷ بهمن ماه ۹۱/۱۱/۰۷

Your browser does not support the audio tag.

بحث درحدوث نفس داشتیم که برای اثبات آن دلیلی به صورت قیاس خلف اقامه شد که محذورات سه گانه را طرح نمود، دربیان ملازمه سه فرض بیان گردید فرض اوّل این بود که نفس قبل از ابدان واحد خلق شود وبعد از تعلق به ابدان هم واحد بماند، محذور این فرض آن است که نفس باید مجمع ضدین باشد که صحیح نیست.

ان قلت : چه اشکال دارد که نفس با اضافه به بدن مثلاً زید حیثی پیدا نماید وبا اضافه به بدن عمرو حیث دیگری و... پس اضافات متعدد منشأ حیث های مختلف برای نفس می شود ولذا عروض ضدان برنفس واحد اجتماع ضدین درموضوع واحد نیست که محال باشد.

قلت : اوصاف دوگونه اند : ۱. اوصاف ذاتی که مال خود نفس است وبا اضافه درست نمی شود مثل شاب بود پدر که نسبت به عمر خود شخص است نه اینکه نسبت به فرزندی شاب باشد ونسبت به فرزند دیگر غیر شاب، البته شاب بودن بعنای تفاوت سنی با اضافات متعدد مختلف می شود، امّا شاب بود بمعنای جوانی که یک مقطع از عمر است با اضافه متعدد نمی شود. ۲. اوصاف اضافی که از ناحیه ای اضافه درست می شود چنین صفاتی با تعدد اضافه متعدد می شود.

باتوجه به این مقدمه اوصاف علم وجهل از اوصاف اضافی نیست که با اضافه متعدد شود، تا بگوییم که نفس با اضافه متعدد می شود وموضوع علم وجهل یکی نیست، بلکه از اوصاف ذاتی است یعنی مال خود نفس است لذا اگر برنفس واحد وارد شود اجتماع ضدین می شود.

ص: ۱۲۴

ان قلت : می شود بگوییم نفس واحد به مزاج های متعدد تعلق می گیرد وبخاطر تعلق به مزاج های مختلف صفات متعدد می گیرد.

قلت : این فرض دوتا اشکال دارد یکی همان ایرادی که در جواب ان قلت قبل گفتیم که اوصاف ذاتی مال خود نفس است نه نفس مضاف، ودیگر آنکه اصل این فرض محذور دارد؛ چرا که نفس واحد درمزاج های مختلف تعلق نمی گیرد، بلکه هرمزاجی نفس خاص خودش را تقاضا دارد، لذا اگر مزاج ها مختلف شد باید نفس هم متعدد شود.

نکته : اینکه علم وقدرت از اوصاف ذوالاضافه اند به این معنا است که به معلوم ومقدر تعلق می گیرد واین فرق دارد با اینکه از اضافه نفس به بدن علم وقدرت درست نمی شود.

متن : قال الشیخ فی الشفاء نحن نعلم ان النفس لیست واحده فی الابدان کلّها و لو کانت واحده و کثیره بالإضافه (یعنی نفس ذاتاً واحد باشد وبااضافه کثیر شود) لکانت عالمه فیها کلّها او جاهله (چون که این اوصاف با اضافه کثیر نمی شود، بعبارت دیگر کثیر بالاضافه منشأ این اوصاف نمی شود، بلکه ذات نفس منشأ این اوصاف است) و لما (تفصیل لکانت عالمه ...)

خفی علی زید ما فی نفس عمر و (بیان ملازمه :) لان الواحد المضاف الی کثیرین یجوز ان یختلف بحسب الاضافه و امّا الامور الموجوده له فی ذاته فلا یختلف حتی اذا کان اب لاولاد کثیرین و هو شار (جواب اذا :) لم یکن شابا الّا بحسب الکل اذا الشّباب له فی نفسه فیدخل فی کلّ اضافه (یعنی نسبت به هرفرزندی شاب است) و کذلک العلم و الجهل و الظن و ما اشبه ذلک انّما یکون من ذات النّفس و یدخل مع النّفس فی کلّ اضافه (نفس را به هرچه اضافه دهیم این اوصاف است) انتهی

متن درس شوارق الإلهام(لاهیجی)– جلد سوم – بخش دوم استاد حشمت پور – یکشنبه ۸ بهمن ماه ۹۱/۱۱/۰۸

.Your browser does not support the audio tag

بحث درحدوث نفس داشتیم گفته شد که اگر نفس ازلی باشد سه محذور دارد؛ یا لازم می آید اجتماع ضدین یا لازم می آید بطلان ماثبت ویا لازم می آید ثبوت مایمتنع، وهرسه تالی باطل است پس ازلی بودن نفس باطل است.

دربیان ملازمه گفتیم که یا نفس واحداً وجود می گیرد ویا متکثراً واگر واحداً وجود بگیرد یا بعد از تعلق به بدن واحد می ماند ویا بعد از تعلق به بدن متکثر می شود، درصورت اوّل محذور اوّل که خواجه گفت لازم می آید ودرصورت دوّم که بعد از تعلق به بدن متکثر شود آیا تکثر واقعی وماهوی پیدا می کند، یا تکثر شخصی ویا تکثر مقداری؟

تکثر ماهوی که مسلماً پیدا نمی کند، نفس انسانی بعد از تعلق به بدن بازهم نفس انسانی است، همین طور تکثر شخصی هم ندارد؛ چرا که تکثر شخصی درجای که به امر کلی عوارض شخصی ضمیمه نماییم واشخاص درست شود، امّا نفس کلی نیست بلکه شخص است وشخص را نمی شود با ضمیمه کردن عوارض به اشخاص تکثیر نمود. پس اگر تکثری برای نفس است باید تکثر مقداری باشد، وچیزی که تکثر مقداری دارد باید مادی باشد. بنابراین اگر نفس قبل از ابدان واحداً وجود بگیرد و بعد از تعلق به ابدان متکثر شود باید مادی باشد درحالیکه قبلًا ثابت شد که نفس مجرد است. پس طبق فرض دوّم لازم می آید بطلان ماثبت، که صحیح نیست، بعبارت دیگر اگرنفس بعد از تعلق به ابدان متکثر شود لازم می آید که نفس مقداری ومادی باشد لکن التالی باطل فالمقدم مثله.

ص: ۱۲۶

متن : و ان صارت متکثره یلزم ان تکون مقارنه للحجم و المقدار لان انقسام الموجود الواحد (واحد به وحدت شخصی، نه واحد نوعی یا جنسی) الی الموجودات متکثره ممتنع بدون الحجم و المقدار فیلزم (دراین فرض دوّم) ان لا یکون مجرّده و قد ثبت تجرّدها فیلزم بطلان ما ثبت و هو الامر الثانی (از محذورات که خواجه گفت یعنی تالی دوم) هذا (آنچه که درفرض دوّم گفتیم) هو المطابق لما فی الشّفا.

متن درس شوارق الإلهام(لاهیجی)– جلد سوم – بخش دوم استاد حشمت پور – دوشنبه ۹ بهمن ماه ۹۱/۱۱/۰۹

.Your browser does not support the audio tag

بحث در حدوث نفس داشتیم دلیل که برای این مدعا آوردیم یک قیاس خلف بود به این صورت که اگر نفس ازلی باشد یا قبل از بدن باشد لازم می آید اجتماع ضدین، یا لازم می آید بطلان ماثبت ویا لازم می آید ثبوت ما یمتنع، وتالی به جمیع اقسامش باطل است پس نفس ازلی نیست.

دربیان ملازمه گفتیم که اگر نفس قبل از بدن باشد یا وحداً موجود است ویا متکثراً واگر واحداً موجود است یا بعد از تعلق به بدن واحد باقی می ماند ویا بعد از تعلق به بدن متکثر می شود ودرهریک از این فرض های سه گانه یکی از آن تالی های سه

گانه لازم می آید.

فرض سوّم که نفس قبل از بدن متکثراً موجود باشد این تکثر یا ماهوی است که درماهیت وحقیقت شی است ویا تکثر شخصی است که به ماده عوارض ماده است.

فرض این است که نفس انسانی است لذا تکثر ماهوی ندارد واگر تکثر شخصی است یا به ماده است ویا به عوارض ماده وماده وعوارض ماده درامر مادی است ونفس چنانچه ثابت شد مجرد است پس نمی تواند تکثر مادی ویا درعوارض ماده را داشته باشد، حال اگر کسی مدعی شد که تکثر شخصی است و این تکثر نه به ماده است ونه به عوارض ماده دراین صورت سوّمین تالی که ثبوت مایمتنع است لازم می آید که نفس کثیر بدون ماده وعوارض ماده باشد.

ص: ۱۲۷

ان قلت (اشکال برعلی الثانی) : اگر تناسخ را بپذیریم می شود نفس ازلی باشد ودرعین حال تکثر هم داشته باشد بدون اینکه محذور مذکور لازم بیاید؛ چرا که می توانیم بگویم هرچند بدن که ما داریم وحالا موجود است حادث است ولی قبل از این بدن دیگری وجود داشته که این نفس ما به آن بدن تعلق داشته است وهکذا قبل از آن بدن هم بدنی وجود داشته که نفس متعلق به آن بوده است وهکذا تا ازل ابدان وجود داشته ونفس به آن ابدان تعلق داشته است. پس هم می توانیم بگوییم که نفس قبل از این بدن خلق شده است وهم متکثر بوده بدون اینکه اشکال سوّم لازم بیاید.

توجه داریم که این اشکال مبتنی بر تناسخ است ولذا برخی معتقد اند که تمامیت دلیل حدوث نفس مبتنی بر بطلان تناسخ است واگر این دلیل که برحدوث نفس اقامه شد تمام باشد تناسخ هم باطل می شود، امّا لاهیجی پاسخ که به این اشکال می دهد که اشاره به تناسخ ندارد ودر آخر می گوید دلیل حدوث مبتنی بر بطلان تناسخ نیست.

قلت : نفس به چه بدنِ تعلق می گیرد؟ روشن است که نفس به بدن مستعد تعلق می گیرد؛ این نفس به این بدن تعلق می گیرد چون این بدن استعداد این نفس را دارد وفلان نفس به فلان بدن تعلق می گیرد چون فلان بدن استعداد فلان نفس را دارد وهکذا، واستعداد ازلی نیست بلکه حادث است نفس هم که مبتنی بر استعداد است ازلی نمی باشد بلکه حادث است. پس باید نفس حادث باشد به هر بدن که تعلق می گیرد چه به ابدان جدید باشد و یا به ابدان سابق باشد. وچون تناسخیه استعداد را قبول را دارد واستعداد حادث است بنابراین حتی درفرض قبول تناسخ هم نفس باید حادث باشد.

ص: ۱۲۸

متن : و علی الثانی اعنی (بعبارت دیگر ثانی که درتقسیم اوّل درست شد نه ثانی که درتقسیم دوّم دست شد. ولذا علی الثانی را تفسیر می کند به اینکه :) علی تقدیر کونها متکثره قبل تعلّقها بالابدان و هی متحده بالنّوع و مجرده عن المادّه یلزم (مربوط به علی تقدیر...) تکثر المعنی الواحد النّوعی (چون قید کردیم که وهی متحده بالنّوع) بلا ماده (چون قید کردیم که وهی مجرده عن الماده) و هذا ممتنع لما مرّ مرارا فیلزم ثبوت ما یمتنع و هو الامر الثالث فان قلت علی قول الخصم اعنی قدم العالم (نه خصم که نفس را قدیم می داند) لعل قبل کلّ بدن بدن الی غیر النّهایه علی ما ذهب إلیه التّناسخیّه فلا یلزم ثبوت ما یمتنع (یعنی ثبوت تکثر شخصی بدون ماده وعوارض ماده) قلت تکثر النّفس الواحده بالنّوع (متعلق الواحده) یتکثّر (صحیح : بتکثّر، متعلق تکثر) الابدان (ابدان قبل) انما یمکن اذا کان وجود کلّ فرد منها (نفوس) باستعداد بدن من الابدان سواء کان هذا البدن او بدن اخر قبله فیکون ذلک الفرد (هرفرد از نفس) حادثا لا قدیما لان کلّ ما یتوقّف وجوده علی استعداد هو (استعداد) حادث لا محاله، فهو (مایتوقف) حادث

متن درس شوارق الإلهام(لاهیجی)– جلد سوم – بخش دوم استاد حشمت پور – شنبه ۱۴ بهمن ماه ۹۱/۱۱/۱۴

.Your browser does not support the audio tag

قبلاً بحث در حدوث نفس داشتیم، در دلیل که مطرح شد حدوث خود نفس اثبات گردید دراین تتمیم حدوث تشخص نفس بیان می شود، به بعبارت دیگر حدوث اشخاص نفس بیان می گردد.

ص: ۱۲۹

تشخص یک شی یا به حلول در ماده است ویا بعوارض مشخصه است؛ چرا که عوارض دو قسم است یا لازم اند ویا مفارق، وعوارض لازم چون همراه ماهیت اند با همه ای افراد ماهیت وجود دارند نمی توانند مشخص باشند، امّا عوارض مفارق می توانند مشخص باشند و بنظر مشاء هم همین عوارض مفارق مشخص اند وچون عوارض حادث می باشند پس نفس متشخص به عوارض هم حادث است.

از بیان فوق این نتیجه بدست می آید که نفس وقت حادث می شود که بدن حادث شده باشد؛ چرا که عوارض لاحقه بخاطرماده عارض نفس می شود و بدن وقت می تواند نفس را قبول نماید که استعداد قبول آنرا داشته باشد وقت که چنین بدن آماده شد از ناحیه ای مفیض به دلیل علم که بدن وخصوصیات آن دارد به نفس هیئتی داده می شود که باداشتن آن هیئت نفس به ن این بدن خاص شوق دارد وبه سوی آن سوق می یابد وبه آن تعلق می گیرد. ووقت که بدن تعلق گرفت می تواند دراجسام دیگر توسط این بدن تاثیر بگذارد.

به بیان دیگر وقت که بدن با استعداد خاص حادث شد و تقضای نفس نمود ازناحیه ای عقل فعّال به گفته ای مشاء ویا از طرف ربّ النوع به گفته ای ملاّ صدرا نفس مناسب همان بدن انشاء می شود وبه آن تعلق می گیرد، وآنگاه اولاً استکمال نفس شروع می شود وثانیاً می تواند دراجسام دیگر تأثیر بگذارد.

نکته : کمال انسان دوقسم است یا علمی است ویا عملی و هر دوقسم شان از طریق بدن بدست می آید؛ چرا که کمالات علمی

به این صورت بـدست می آیـد که مثلاًـ انسـان اموری را می بینـد وصورت محسوسه ای آنهـا درحـاسه وسـپس از طریق خیال دراختیار عاقله قرار می گیرد وعاقله با تجریـد صور کلی عقلی را بدست می آورد، همین طور دربعد عمل با انجام اعمال بدنی وتکرار آن برای نفس ملکـه حاصـل می شـود. پس هـم کمـال علمی که درک معقولات است وهم کمـال عملی که حصـول ملکات است مبدائش دربدن است لذا در متن آمده که مبادی استکمالات دربدن است.

ص: ۱۳۰

تـذکر: گـاهی بعضـی ابـدان دارای زوایـدی است مثلاًـ انسـان دارای سه تا دست است ویا دوتا سـر دارد وهکـذا در این موارد ممکن است بنظر بیایـد که نفس انسـانی به دوتا بـدن تعلق گرفته ودوتا بـدن را تـدبیر می کنـد ویا یک بـدن را تـدبیر می کند وبعلاوه زوایـد دیگر را هم تـدبیر می کنـد، امّا اگر دقت نماییم در چنین مواردی نفس به این بـدن خاص که دارای زوایـدی است تعلق گرفته است، واین بـدن باهمین زوایـد بـدن خاص است، نه اینکه بـدن باشـد بعلاوه اموری زاید. هم چنین اگر دوتا نفس به دوتا بـدن چسپیـده تعلق بگیرد دراین صورت هم هریک از نفس ها به بـدن خاص خودش تعلق گرفته است، منتها این ابدان خاص به هم چسپیده اند.

متن : تتمیم و توضیح (دربحث قبل حدوث نفس بماهو نفس اثبات شد که طبیعتاً اشخاص نفس هم باید حادث باشد ولذا این بحث که حدوث اشخاص نفس را بیان می کند تمیم وتوضیح است نسبت به حدوث نفس)

قـال الشیـخ فی الشـفا و نقول بعبـاره اخری انّ هـذه الاـنفس (انفس انسـانی) انمـا یتشـخص نفسـا واحـده من جمله نوعهـا (از مجموعه ی نوع نفوس) باحوال (متعلق تتشـخص) یلحقها (نفس) لیست (احوال) لازمه لها (شخص نفس) بما هی نفس (یعنی لاـزم نفس بماهی نفس یعنی طبیعت نیست بلکه لازم شـخص است) و الّا (اگر لازم نفس بماهی نفس باشـد) لاشترک فیها جمیعا و الاعراض اللّاحقه تلحق من ابتـداء لا محاله زمانی (مربوط به ابتـداء یعنی که آن ابتدا زمانی است) لانّها (اعراض لاحقه) تتبع شیئا (سـبباً ن ب) عرض (شـی / سـبب) لبعضـها (انفس) دون بعض فیکون تشـخص الانفس أیضا (مثل خود نفوس بماهی نفس) امرا حادثا فلا یکون قـدیمه لم تزل و یکون حـدوثها مع بـدن (چون که اعراض لاحقه بخاطربدن عارض نفس می شود) فقد صح اذن (که نفس حادث است وحدوث آن با بدن است) ان الانفس تحدث کما (یعنی بمحض اینکه، درکلمات شیخ کما گاهی چنین معنا می شود) تحدث ماده بدنیه صالحه لاستعمالها (نفس) ایاها (ماده بدنیه) و یکون البدن الحادث مملکتها و آلتها (نفس) و یکون فی جوهر النّفس الحادثه مع بـدن ما ذلک البـدن (صـفت بدن مّا) اسـتحق (صـفت ذلـک البـدن) حـدوثها (نفس) من المبادی الاول هیئه (فاعل یکون) نزاعٍ (یعنی اشتیاق) طبیعی الی الاشـتغال به (بـدن) و اسـتعماله (بـدن) و الاهتمام باحواله والانجـذابٍ (عطف برنزاع) إلیه (بـدن) تخصّیـها (ضـمیرفاعلی : هیئت، ضـمیرمفعولی : نفس) و تصـرفها (ضـمیرفاعلی: هیئت، ضـمیرمفعولی: نفس) عن کلّ الاجسام غیره (بدن) بالطبع (قید تصـرفها) الا بوساطته (بـدن) فلا بدّ انها (نفس) اذا وجدت متشـخّصه فانّ مبدأ تشخّصـها (یعنی مفیض تشـخص) یلحق بها (نفس) من الهیئات ما یتعیّن به (یعنی بواسطه ای آن هیئت) شخصا و تلک الهیئات (الهیئه ن ب) تکون مقتضیه لاختصاصها (نفس) بذلک البدن و (عطف برمقتضـیه) مناسبه لصلوح احدهما (نفس وبدن) للآخر و ان خفی علینا تلک الحاله (هیئت) و تلک المناسبه و یکون مبادی (اسم تکون) الاستکمال متوقّفا (خبر یکون) لها بواسطته (بدن) و یکون هو (آنچه که نفس به آن تعلق گرفته) بدنها (نفس)

ص: ۱۳۱

متن درس شوارق الإلهام(لاهیجی)– جلد سوم – بخش دوم استاد حشمت پور – یکشنبه ۱۵ بهمن ماه ۹۱/۱۱/۱۵

.Your browser does not support the audio tag

بحث درحدوث شخص نفس داشتیم گفته شد که چون عوارض مشخصه حادث اند پس شخص نفس هم حادث است.

نحوه ای حدوث به این صورت که با حدوث بدن مستعد وتقاضای نفس از ناحیه مفیض نفسی با هیئات خاص انشاء می شود بگونه ای که این نفس مشتاق آن بدن می شود وبه سوی آن سوق پیدا می کند ومی آید به آن تعلق می گیرد، وستکمالات وتصرفاتش را درآن بدن شروع می کند.

سؤال : با این بیان که نفس مشتاق به بدن می شود آیا این اشتیاق نفس به بدن با قاعده العالی لاینظر الی السافل منافات ندارد؟

جواب : مفاد قاعده ای العالی لاینظر الی السافل این است که عالی نظر استکمالی به سافل ندارد، بعبارت دیگر صحیح نیست که موجود عالی برای اینکه به کمال برسد موجود مادون را به سازد یا تدبیر کند و باهمین خلق وتدبیر به کمال برسد؛ چرا که عالی با نگاه به سافل به کمال نمی رسد، امّا نفس نگاه استکالی به بدن ندارد، بلکه به بدن به دید آلت نگاه می کند آنچه را که نفس به آن نظر دارد کمالات بالاتر است واز بدن فقط برای بدست آوردن آن کمالات استفاده می کند، نه اینکه بدن را تدبیر کند وبا همین تدبیر به کمال برسد بلکه بدن را تدبیر می کند واز آن به عنوان ابزار استفاده می کند وکمالاتش رابه دست می آورد.

می شود بگوییم که نفس بلحاظ وجودی عالی از بدن است امّا درمقام فعل عالی از بدن نیست بلکه محتاج به بدن است به این عنوان که بدن ابزار نفس است، واگر به بدن هم توجه می کند فقط به این خاطر است که ابزار نفس است نه اینکه خود بدن مقصود باشد.

ص: ۱۳۲

اگر امر کلی را شخص نماییم باید معنای را به آن امر کلی اضافه نماییم، و این معنا که همان مشخصات است طبق مبنای صدرا وجود است وطبق مبنای مشاء عوارض مشخصه است که وقت به امر کلی ضمیمه شود آن را شخص کند، طبیعی است که اضافه شدن معنا به کلی وشخص شدن هماهنگ اند. وچون ضمیمه شدن مشخصات حادث است اشخاص نفس که با ضمیمه شدن مشخصات به نفس بماهو نفس بوجود می آید امر حادث است.

به بیان دیگر هر معنای کلی به دوصورت شخص می شود یا به حلول نمودن ویا با ضمیمه نمودن مشخصات به امر کلی ونفس انسان که ماهیت کلی است، کلی طبیعی است چون مجرد است حلول درماده ندارد لذا با ضمیمه نمودن مشخصات شخص می شود واین مشخصات هیئتات خاص است که توسط مفیض به نفس افاضه می شود.

متن : و قال أیضا فانا نعلم یقینا ان موجد المعنی الکلّی شخصا مشار إلیه لا یمکنه ان یوجد (صحیح : یوجده) مشخصا (صحیح : شخصاً) و (صحیح : أو بعمنای الاّ ـ ان) یزیدَ له (معنای کلی) معنی علی نوعیّه به (معنی) یصیر (معنای کلی)

شخصا من المعانی الّتی تلحقه(بیان معنی) عند حدوثه (شخص) و یلزمه (لازم دارد آن شخص را) علمناها او لم نعلم (چه ما بدانیم آن معانی مشخص را یا ندانیم) ثم قال فاذ لیست النفس واحده فهی کثیره بالعدد و نوعها واحد (چون که این اشخاص همان کلی است که باضمیمه شدن کثیر شده است) و هی (نفوس کثیر بالعدد) حادثه کما بیّناه فلا شک انّها (نفس شخصی یا شخص نفس) بامر ما تشخصت و ان ذلک الامر فی النّفس (یعنی نفس انسانی) لیس هو الانطباع فی المادّه فقد علم بطلان القول بذلک (حلول درماده) بل ذلک الامر هیئه من الهیئات و قوه من القوی و عرض من الاعراض الرّوحانیه (عوارض بدنی عوارض نفس نیست، لذا عوارض نفس عوارض روحانی است، نه بدنی) او جمله منها (هیئت وقوه وعرض/ مجموعه ای از هیئات) تشخّصها (نفس) باجتماعها (هیئت وقوه وعرض/ مجموعه ای از هیئات) و ان جهلناها (هیئت وقوه وعرض/ مجموعه ای از هیئات) و بعد ان تشخصت مفرده فلا یجوز ان یکون هی (نفس که شخص شده ومفرد) و النّفس الاخری بالعدد ذاتا واحده (تا به یک بدن تعلق بگیرد، هرچند بالنوع ذات واحد است) فقد اکثرنا القول فی امتناع هذا (که یک نفس به دوبدن تعلق بگیرد) فی عدّه مواضع لکنا ینتقن (صحیح : نتیقن) انه یجوز ان تکون النّفس اذا حدثت مع حدوث مزاج ما (خبر أن تکون :) ان یحدث لها (نفس) هیئه معده فی الافعال النطقیّه (که طبق تعلاتش کار نظری انجام دهد) و الانفعالات النّطقیه (صورت را از مبادی عالیه بپذیرد) تکون علی جمله (مجموعه ای از هیئات) متمیزه عن الهیئه المناظره لها فی الاخری (نفس دیگر) تمیز المزاجین فی البدنین (مانند تمیز دو مزاج در دوبدن) انتهی

متن درس شوارق الإلهام(لاهیجی)– جلد سوم – بخش دوم استاد حشمت پور – دوشنبه ۱۶ بهمن ماه ۹۱/۱۱/۱۶

.Your browser does not support the audio tag

سؤال (۱) : گفته شد که اگر کلی را به شخص تبدیل کنیم باید معنای را به آن اضافه نماییم تا آن کلی شخص شود، آیا نفس کلی داریم که به آن معنای را اضافه نماییم تا تبدیل به شخص شود؟

جواب : طبق نظر فیلسوف نوع داریم که درضمن افراد موجود است، بعبارت دیگر کلی نوعی داریم که با اضافه شدن قیود ومشخصات شخص می شود، این کلی لابشرط است که درخارج همواره باشرط وقید است؛ یعنی درضمن افراد موجود است وما می توانیم این قید وشرط را نادیده بگیریم. پس فلسفه کلی را می پذیرد وضمیمه نمودن را هم قبول دارد، امّا نه به این معنا که کلی در خارج داشته باشیم وبه آن شرط وقید اضافه نماییم بلکه این کلی از ابتدا با شرط وقیود است وما می توانیم این قیود را نادیده بگیریم.

درعرفان نفس کلی سعی درخارج داریم که با تنزل جزئی می شود وبا همین تنزل قید را می پذیرد ومی شود نفوس جزئی، بنحوی که اگر این نفوس جزئی را جمع نماییم می شود همان نفس کلی چناچه پخش همان نفس کلی شده این نفوس جزئی.

سؤال (۲) : افعال نطقیه وانفعالات نطقیه چه هستند آیا همان عقل عملی وعقل نظری اند؟

جواب : افعال نطقیه حاصل عقل عملی است وانفعال نطقیه حاصل عقل نظری است، نه اینکه همان عقل عملی وعقل نظری باشند.

نکته : ما یک عقل داریم که بگفته ابن سینا درمقالهء الهیات شفا دو وجه وچهره دارد، یک چهره به سمت بالا واز معلم عقلی وعقل فعّال صور عقلیه را می گیرد یعنی انفعالات نطقی دارد وچهره ای دیگر به سمت بدن، وچون این دو وجه دوچهره ای یک عقل اند آنچه که از بالا افاضه می شود عقل طبق همان بدن را سوق می دهد به سوی صدق وباز می دارد از کذب، بعبارت دقیق تر دستورات کلی می دهد ویا اراده کلی می کند که مثلا صادق باشم، حال قوای مادون یا همراهی می کنند ویا همراهی نمی کنند، اگر همراهی نکنند درصورت که عقل حکومت داشته باشد قوای مادون را ملامت می کند و چنانچه حکومت نداشته باشد به کار آنها رضایت می دهد.

ص: ۱۳۴

ان قلت : گفته شده که فعل قوی تر از انفعال است، عقل نظری که بالاتر از عقل عملی است چگونه انفعال دارد وعقل عملی فعل.

قلت : انفعال عقل نظری از مبادی عالیه است بهمین خاطر بالاتر از فعل عقل عملی است، بعبارت دیگر انفعال درصورت پایین تر از فعل است که مربوط به یک چیز باشد، امّا انفعال عقل نظری از مبادی عالیه است وفعل عقل عملی نسبت به بدن است.

سؤال (۳) : تفاوت هیئت، قوه وعرض درچیست ؟

جواب : در این جا چون با او آمده می تواند اختلاف درتعبیر باشد ومی تواند هم مغایر باشد؛ قوه مبدأ است مبدأ فعل وتأثیر ومبدأ انفعا وتأثر، فرق عرض وهیئت هم این است که دربعض اطلاقات عرض عام است وهیئت بمعنای نسبت است وخاص ولی در بعض اطلاقات دیگر هیئت عام است هم بر جوهر اطلاق می شود وهم بر عرض.

متن درس شوارق الإلهام(لاهیجی)– جلد سوم – بخش دوم استاد حشمت پور – سه شنبه ۱۷ بهمن ماه ۹۱/۱۱/۱۷

Your browser does not support the audio tag.

مساوی بودن تعداد نفوس وابدان

دراین مسأله یک مطلب اثبات می شود بعبارت دیگر دو مطلب نفی می شود که یک مطلب اثبات شود وآن دومسأله عبارتند از یکی اینکه یک بدن دونفس داشته باشد ودیگر آنکه دو بدن یک نفس داشته باشد نفی این دومطلب ثابت می کند که تعداد ابدان ونفوس مساوی است.

ملطب اوّل : اینکه یک نفس به دوبدن تعلق بگیرد دوتا اشکال دارد؛ یکی اینکه لازم می آید اجتماع ضدین درموضوع واحد که باطل است؛ چرا که این نفس اوصاف نفسانی دارد که از طریق این بدن بدست آمده است وآن نفس دیگر هم اوصاف نفسانی دارد که از راه بدن بدست آمده ومحل هردو وصف نفس است؛ مثل اینکه این نفس چیزی را دیده وشاد شده ودرهمان زمان همان نفس دربدن دیگر همان چیز را دیده وغمگین شده است. پس دریک زمان این نفس هم باید شاد باشد وهم غمگین ویا یک امر هم معلوم این نفس دراین بدن باشد ومجهول همان نفس دربدن دیگر. پس باید یک نفس هم عالم باشد وهم جاهل.

ص: ۱۳۵

دیگر اینکه باید وقت که یک انسان عالم می شود نسبت به چیزی انسان دیگر هم به همان چیز علم داشته باشد بدون هیچ گونه فعالیت وبلکه باید درتمام معلومات یکسان باشد، درحالیکه چنین نیست هیچ دو انسان درمعلومات مساوی نیست. پس دونفر نفس واحد ندارد.

مطلب دوّم : اینکه به بدن واحد دو نفس تعلق نمی گیرد امر وجدانی است، هیچ کسی خودش را دونفر نمی بیند.

ان قلت : ممکن است که درجای که ما دست رسی نداریم یک انسان خودش را دونفر ببیند، علاوه براینکه ممکن است هرکس دونفس داشته باشد وهرنفس فقط خودش را بیابد دیگری را نیابد ولو اینکه دریک بدن باشد؛ چرا که شان بدن یافتن نیست، شان نفس یافتن ودرک است وهرنفس خودش را می یابد ومجاورش را نمی یابد.

قلت : امر بدیهی را با تنبیه می شود مورد یاد آوری قرار داد وغفلت را برطرف نمود، امّا نمی شود با شاید خدشه دارد نمود.

متن : المسأله السّابعه فی انّ عـدد النفوس مساویه لعدد الابدان (یعنی نه نفوس عدد شان اضافه است که چند نفس دریک بدن باشد ونه عدد ابدان اضافه است که چند بدن یک نفس داشته باشد)

علی مـا قـال (مصـنف) و هی (نفـوس) مع الابـدان علی التّسـاوی ای (الف) لاـ تتعلق نفس واحـده الاـ ببـدن واحـد (۱) علی الاجتمـاع و ذلک لما مرّ (ص۴۸۲، س۱) من لزوم اجتماع الضـدین و ان یکون معلوم احدهما معلوم الاخر و (۲) امّا التعاقب و ذلک هو التّناسـخ فسـیأتی (ب) و لا (یعنی ولاتتعلق) ببدن واحد الّا نفس واحده فان کل انسان یجد ذاته ذاتا واحده و لا ذاتین فان قیل یجوز (۱) ان یکون بعض من لا علم لنا بحاله یجد من نفسه خلاف ذلک (یعنی لایجد ذاته ذاتاً واحده بل یجد ذاتین) (۲) و ان یتعلّق نفسـان ببـدن واحـد و یجـد کـل واحـده منهمـا (دونفس) ذاتهـا واحـده و لاـ خبر عنـدهما من غیرها اجیب بان الـدعوی (که به یک بدن دوتا نفس تعلق ندارد) ضـروریّه و الغرض لیس الّا التنبیه علی ان المراد ان کل واحد یجد مدبّر بدنه المتصرّف فیه (عطف بر مدبربدنه با حذف عاطف) شیئا واحد

ص: ۱۳۶

متن درس شوارق الإلهام(لاهیجی)– جلد سوم – بخش دوم استاد حشمت پور – چهارشنبه ۱۸ بهمن ماه ۹۱/۱۱/۱۸

.Your browser does not support the audio tag

سؤال (۱) : گفته شد که هر نفس به یک بدن تعلق می گیرد وبه بدن دیگر تعلق نمی گیرد، امّا در اعضای پیوندی بالاخص زمانی که این عضو قلب ویا اعضای زیادی را پیوند بزنند آیا این اعضا بدن دیگر به حساب نمی آید، اگر بدن دیگر بحساب بیاید تعلق نفس به ابدان متعدد وتناسخ جایز خواهد بود.

جواب : اعضای پیوندی درحقیقت جزء بدن می شود مثل غذای که ما می خوریم مثلاً گوسفندی را می کشند وباطبخ آماده ای خوردن می شود وقت که انسان غذا را می خورد آنچه خورده شده غذای بالقوه است وبا فعل اوانفعالات که دردستگاه هاضمه انسان پیدا می کند تبدیل به غذای بالفعل می شود وجذب بدن انسان می شود وتوسط نفس انسان تدبیر می شود، اعضای پیوندی همین گونه است باید جزء بدن شود تا نفس انسان به آن علاقه نشان دهد و تدبیر نماید، اگر جزء بدن نشود گفته می شود که پیوند نگرفته وتوسط نفس تدبیر نمی شود.

سؤال (۲) : اینکه برخی از عرفا درموجودات دیگر تصرف می کنند، این تصرفات چگونه است آیا موجودات دیگر بدن عارف می شوند.

جواب : قاعده داریم که هرچه نفس قوی تر شود دایره ای تصرفاتش وسیع تر می شود وآنچه را که درآن تصرف می کند بمنزله ای بدن است، نه اینکه بدن باشد که تداوم آن به نفس عارف باشد، ودرحقیقت تدبیر بدن با این گونه تصرفات فرق دارد؛ تدبیر بدن توجه جبلی، دائمی وهمه جانبه ای نفس به بدن وکار رساندن همواره به آن است ولی این گونه تصرفات نه جبلی است، نه دائمی ونه همه جانبه، بلکه اختیاری، مقطعی ودربرخی از جهات است.

ص: ۱۳۷

بقای نفس بعد از هلاک بدن :

سؤال (۱) : آیا نفس باموت بدن از بین می رود ویا از بین نمی رود؟

جواب : اگر نفس حال دربدن باشد با مرگ بدن از بین می رود، امّا اگر حال دربدن نباشد با موت بدن از بین نمی رود.

سؤال (۲) : اگر تعلق ذاتی نفس است همین که نفس از بدن مفارقت نماید باید از بین برود؛ چون تعلقش از بین می رود.

جواب : طبق مبنای صدرا نفس همواره تعلق به بدن دارد، تا در این دنیا است تعلق به بدن مادی دارد وقت که از بدن مادی مفارقت نماید تعلق به بدن برزخی دارد ودرآخرت هم تعلق به بدن اُخروی دارد. امّا طبق مبنای مشأ که برزخ را قائل نیست بدن برزخی را هم قائل نیست برخی از نفوس بعد از مفارقت به حالت عقلی در می آید وبرخی دیگر به بدنه افلاک تعلق می گیرد ودر آخرت نفوس به حالت عقلی رسیده وعقل دیگر نیاز به بدن ندارد، بعبارت دیگر ذات نفس مجرد است واضافه

وتعلق نفس به بدن که از بین رفت فعل نفس از بین می رود امّا ذات نفس که مجرد است باقی است.

سؤال (۳) : برفرض نفس با مفارقت از بدن از بین نرود آیا باعوارض وعوامل دیگر از بین نمی رود؟

جواب : نفس بعد از مفارقت توسط عوامل وعوارض دیگر هم از بین نمی رود، به بیان که در دلیل دوم می آید.

دلیل اینکه نفس باموت بدن از بین نمی رود :

ص: ۱۳۸

ابن سـینا درشـفا می فرماید : درسه جا می توان گفت که شـیء بافساد شـیء دیگر فاسد می شود، بعبارت دیگر وقت می توان گفت که شیء با فساد شیء دیگر از بین می رود که دوشیء ارتباط دروجود داشته باشند واین ارتباط درسه جای است :

۱.درجای که دوشیء مکافیء دروجود باشند مثل ابوت وبنوت که هر کدام از بین برود دیگری هم از بین می رود.

۲. موجـود که دروجود مؤخر از موجودی دیگراست یعنی معلول است وقت که موجود مقـدم وعلت از بین برود موجود مؤخر ومعلول هم از بین می رود.

۳. موجـود که دروجود مقـدم وعلت است وقت که موجود مؤخر ومعلول از بین برود کشف می کنیم که موجود مقـدم وعلت هم قبلاً از بین رفته است.

خلاصه : وقت شـیء با فساد شـیء دیگر از بین می رود که یا تکافؤ وتضایف داشته باشند ویا رابطه ای علّی ومعلولی، امّا نفس وبدن هیچ یک از این روابط را ندارد. پس با فساد یکی دیگری از بین نمی رود.

ان قلت : تعلق نفس به بدن امر پذیرفته شده است وتعلق یعنی اضافه. پس اگر بدن از بین رفت باید نفس هم از بین برود.

قلـت : نفس وجـودی دارد ومـاهیتی آنچه که درنفس وبـدن داریم رابطه وتعلـق وجـودی است وآنچه که در متضایفـان اسـت اضافه وتعلق ماهوی است ولذا اضافه یکی از مقولات ده گانه است. پس درمتضایفان باید دوماهیت وبسـته بهم باشند دروجود وعدم وقوه ولاقوه، امّا درمانحن ماهیت نفس وابسته به ماهیت بدن نیست بلحاظ وجود وعدم و... بلکه نفس بلحاظ فعل ارتباط وجودی بـا بـدن دارد وبـا از بین رفتن بـدن این رابطه از بین می رود. خلاـصه اضـافه درماهیت نفس نیست و الّا نفس از مقوله اضافه می بود.

ص: ۱۳۹

متن : المسأله الثّامنه فی ان النّفس تبقی بعد هلاک البدن (یعنی باهلاک بدن از بین نمی رود وبعدش هم از بین نمی رود)

و لا تفنی بفنائه و ذلک متّفق علیه بین القائلین بمغایره النّفس للبـدن و الامور الحالّه فیه (نه کسانیکه نفس را خون ویا مزاج می دانند که حال دربدن است) و مستند المتکلّمین منهم (قائلین) النّصوص الوارده فی ذلک (بقا نفس) من الکتاب و السنّه و ادّعوا علیه (بقا نفس) اجماع الامه و مستند الحکماء البرهان العقلی القائم (۱) علی ان النّفس لا تموت بموت البدن (۲) و علی انّها لا تفسد مطلقا (چه با موت بدن وچه بعد از موت بدن با عوامل دیگر) امّا الاول فتقریره علی ما یطابقه ما فی الشّفاء ان کلّ شی ء یفسد بفساد شی ء أخر یجب ان یکون متعلق الوجود به (۱) اما تعلّق المکافیء فی الوجود (یعنی متضایف باشند) (۲) وامّا تعلّق المتاخّر بالوجود (معلول است) (۳) واما تعلق المقدّم بالوجود (علت است) و لیس للنفس بالقیاس الی البدن شی ء من هذه التعلّقات (تعلقات سه گانه)

متن درس شوارق الإلهام(لاهیجی)– جلد سوم – بخش دوم استاد حشمت پور – دوشنبه ۲۳ بهمن ماه ۹۱/۱۱/۲۳

.Your browser does not support the audio tag

عدم فساد نفس بافساد بدن :

بحث در این داشتیم که نفس با فساد بدن فاسد نمی شود؛ چرا که دوچیز درصورت با فساد یکی دیگری از بین می رود که تعلق وجودی داشته باشند حال یا تعلق مکافیء با مکافیء، یا تعلق متأخر به متقدم ویا تعلق متقدم به متأخر ونفس وبدن هیچ کدام از این تعلق ها را ندارند.

ص: ۱۴۰

تعلق مکافیء به مکافی درجای است که دو امر متضایف باشند، وطبق قانون تضایف متضایفان معان اند وجوداً وعدماً و... مثل اب وابن که اگر یکی از بین برود دیگری هم از بین می رود واگر یکی موجود شد دیگر هم موجود می شود ولی نفس وبدن دوتا جوهر اند وامور متضایف عرض اند.

تعلق متأخر به متقدم درجای است که یکی علت باشد ودیگر معلول که هرگاه علت از بین رفت معلول هم از بین می رود، ونفس تعلق متأخر به بدن ندارد؛ چرا که اگر نفس تعلق متأخر به بدن داشته باشد باید بدن علت باشد ونفس معلول وعلت بالذات چهار قسم است ـ علت فاعلی، علت قابلی، علت غائی و علت صوری ـ ولی بدن هیچ نوع علیت نسبت به نفس ندارد تا با زوال بدن نفس زایل شود.

سؤال : آیا بدن علت بالعرض ومعد برای نفس نیست؟

جواب : بدن علت معد وبالعرض برای نفس است، ولی چنین نیست که اگر علت معد از بین رفت معلول هم از بین برود؛ چرا که علت معد زمینه را آماده می کند که علت بالذات تأثیر بگذارد ومعلول موجود شود، لذا چنانچه علت معد نباشد معلول موجود نمی شود به این خاطر که علت بالذات تأثیر نگذاشته است ولی اگر علت تأثیر گذاشت ومعلول موجود شد دیگر علت

معد وجود وعدمش تأثیر ندارد، آنچه که تآثیر دروجود وعدم معلول دارد علت بالذات است.

فرق علت ذاتی ومعـد : علت ذاتی تـأثیر وتأثر دارد ولی علت معـد نه تاثیر دارد ونه تاثر بلکه زمیه را برای تاثیر وتاثر فراهم می کند؛ مثلاً نفس چون مجرد است وحلول درماده نمی کند علت قابلی نمی خواهد وچون بسیط است علل قوام ندارد پس آنچه که نفس به آن نیـاز دارد علت فـاعلی است که مبـادی عـالیه است ومبـادی عالیه وقت نفس را افاضه می کنـد که بـدن زمیه را فراهم نموده باشد بعبارت دیگر بدن صلاحیت آلت شدن برای نفس را باشد.

ص: ۱۴۱

دلایل علت معد بودن بدن برای نفس :

دلیل اوّل از جهت جزئیت : مبادی عالیه رابطه اش باهمه ای نفوس مساوی است واینکه عقل فعّال این خاص را افاضه می کند بخاطر این است که بدن خاص تقاضای نفس خاص می کند ولذا نفس جزئی وخاص به آن فاضه می شود.

دلیل دوّم از جهت تکثر: نفوس کثیری از طریق عقل فعّال افاضه می شود وجه کثرت نفوس کثرت ابدان است.

دلیل سوّم از جهت حدوث : هرامر کائن وحادث مسبوق به ماده ای است که استعداد حدوث امر حادث را حمل می کند ونفس هم حادث است. پس طبق این قانون کلی ماده ای باشد که استعداد نفس را حمل کند ووقت که استعداد کامل شد نفس حادث شود واین ماده بدن است.

دلیل چهارم از جهت استکمال : اگر بدن نباشد که نفس کارهایش را توسط آن انجام دهد و به کمال لایق خود برسد نفس معطل خواهد ماند ومعطل دروجود نداریم. پس باید بدن باشد تا نفس توسط آن به کمال لایق خود برسد.

متن : و (وصلیه) ان کان المزاج (کیفیت متوسط که درمرکب موجود است ومرکب توسط آن آماده ای پذیرش نفس می شود) و البدن علّه بالعرض للنّفس فانه اذا حدثت مادّه بدن (ماده ای بدنی) یصلح ان یکون له (صحیح : آله) للنفس و مملکه لها (یعنی مزاج خاص بدنی را داشته باشد) احدثت العلل المفارقه النفس الجزویه (۱) فان احداثها (اسم ان) بلا سبب مخصّص (تخصیص زده باشد) (مفعول مخصّص) احداث واحد دون واحد محال (خبر ان) (۲) و لانه لا بدّ فی وقوع الکثره فی النفس من (از ناحیه) ماده بدنیه علی ما مرّ (ص۴۸۱_ ۴۸۳) (۳) و لانه لا بدّ لکلّ (یعنی حادث :)کائن بعد ما لم یکن (تامه یعنی لم تیحقق) من ان یتقدّمه مادّه یکون فیها (ماده) تهیؤ قبوله (مربوط به صورت حاله) او تهیّؤ نسبته إلیه (مربوط به نفس) کما تبیّن فی موضعه (نمط پنجم اشارات) (۴) و لانّه لو جاز ان تحدث نفس جزویه و لم تحدث لها آله بها تستکمل و تعقل لکانت معطله الوجود (وجودش بیکاره است) و لا شی ء معطل فی الوجود (این مطلب را حکما بدیهی می دانند، ولی فخر رازی اشکال می کند که شما هیچ دلیل بر این مدعا اقامه نکردید، جواب فخر این است که امر بدیهی دلیل نمی خواهد)

متن درس شوارق الإلهام(لاهیجی)– جلد سوم – بخش دوم استاد حشمت پور – سه شنبه ۲۴ بهمن ماه ۹۱/۱۱/۲۴

Your browser does not support the audio tag.

عدم فساد نفس بافساد بدن :

بحث در این داشتیم که نفس با فساد بدن فاسد نمی شود چرا که موجودی با فساد موجود دیگر فاسد می شود که یا تعلق مکافیء داشته باشد، یا تعلق متاخر به متقدم ویا تعلق متقدم به متاخر، ونفس تعلق مکافیء به مکافیء ندارد، همین طور تعلق مؤخر به مقدم وتعلق مقدم به مؤخر ندارد.

اینکه نفس تعلق مکافیء به مکافیء ندارد بیان شد هم چنین بیان نمودیم که نفس تعلق مؤخر به مقدم ندارد، بله تنها چیزی که می توان گفت این که بدن علت معد برای نفس است وعلت معد هرچند وجودش دروجود معلول نقش دارد به این نحو که زمینه را فراهم می کند تا معلول به وجود بیاید ولی فاسدش درفساد معلول نقش ندارد، چون علت معد مستقیماً تاثیر درجود معلول ندارد بلکه فقط زمینه را فراهم علت ذاتی معلول را به وجود بیاورد.

علت غایی وجودش دروجود معلول نقش دارد وفسادش درفساد معلول؛ چرا که علت غائی درفاعلیت فاعل نقش دارد مثلا تصور تخت موجب ساخته شدن تخت است واگراین تصور فاسد شود تخت ساخته نمی شود، بله غایت می تواند فاسد شود وشی فاسد نشود.

خلاصه : علت بالذات وجودش باعث وجود معلول است وفسادش باعث فساد معلول، امّا علت بالعرض وجودش باعث وجود معلول است یعنی بنحوی نقش دروجود معلول دارد ولی فسادش درفساد معلول نقش ندارد.

فرق شرط ومعد : شرط اگر فقط شرط وجود معلول باشد با معد فرق ندارد، وجودش دروجود معلول نقش دارد ولی فسادش درفساد معلول نقش ندارد، امّا اگر شرط هم شرط وجود باشد وهم شرط بقا این از اجزاء علت بالذات است هم وجودش دروجود معلول وهم فسادش درفساد معلول نقش دارد.

ص: ۱۴۳

امّا اینکه نفس تعلق متقدم به متاخر ندارد، که نفس علت باشد وبدن معلول و از فساد بدن ما کشف نماییم که نفس قبلاً ازبین رفته است، بخاطر این است که درطب ثابت شده که علت فساد بدن اختلال مزاج است نه فساد نفس، پس نفس علت وبدن معلول نیست ولی فساد بدن به فساد نفس بستگی داشت نه به اختلال مزاج.

متن : فثبت ان للبدن علیه بالعرض لوجود النّفس و حدوثها من الفاعل المفارق و لیس یجب اذا کان الشی ء علّه بالعرض لوجود شی ء ما أن یکون علّه بالعرض لعدم ذلک الشی ء أیضا الا اذا کان ذلک الشّی ء الثّانی (معلول) قائما بالشی ء الاوّل (یعنی شیء اوّل علت بالذات باشد) و النّفس بالقیاس الی البدن لیست کذلک (یعنی معلول بالذات نیست) و هی توجد بوجوده (بدن) و لا تفسد بفساده (بدن) و امّا تعلق المتقدّم بالوجود (متعلق المتقدم، که نفس علت باشد وبدن معلول) اعنی التقدّم

بالذّات و العلیّه فلان هذا التعلّق (که تعلق علت است به معلول) یقتضی ان یکون تطرق العدم الی المتاخّر انما (منحصر است) یکون من جهه عـدم المتقـدم لا ـ من جهه اخری و تطرق العـدم و الفساد الی البـدن لیس کـذلک (یعنی فقط از ناحیه ای نفس نمی آیـد) فـان فساد البـدن یکون بسـبب یخصّه من تغیّر المزاج او التّرکیب و ان لم تفسـد النفس فقـد بطل أنحاء التعلّق (تعلق نفس به بدن) کلها فبقی ان لا تعلّق للنفس فی الوجود بالبدن فلا یکون فساد البدن موجبا لفساد النفس

ص: ۱۴۴

متن درس شوارق الإلهام(لاهیجی)– جلد سوم – بخش دوم استاد حشمت پور – چهارشنبه ۲۵ بهمن ماه ۹۱/۱۱/۲۵

.Your browser does not support the audio tag

عدم فساد نفس بطور مطلق نه با فسا بدن و نه با عوامل دیگر

قبلاً بیان شد که نفس با فساد بدن فاسد نمی شود، حالا می خواهیم بیان نماییم که بوسیله ای عامل دیگر هم فاسد نمی شود، وچون عامل دیگر نوعاً بعد از فساد بدن ملاحظه می شود لذا گفته می شود که عامل دیگر بعد از فساد بدن نفس را فاسد نمی کند.

تنها یک عامل برای فساد نفس وجود دارد وآن فساد علت است وچون علت فاسد نمی شود نفس هم فاسد نمی شود.

تقسیم علت به علت بالذات وعلت بالعرض : علت یا بالذات است ویا بالعرض وعلت بالذات همان علت فاعلی، قابلی، غائی وصوری است وعلت بالعرض علل معده اند، شرط هم اگر فقط شرط حصول معلول باشد از علت معده بحساب می آید واگر شرط حصول وبقای معلول باشد از اجزای علت بالذات محسوب می شود وحکم آن را دارد.

دلیل برای اینکه هیچ عاملی نمی تواند نفس را فاسد کند :

بطور کلی هرشی که موجود است وقابلیت فساد را دارد؛ یعنی مجرد نیست که قابلیت فساد را داشته باشد، چنین موجودی دوعنوان بر آن صادق است یکی اینکه فعلیت بقا دارد ودیگر آنکه قوه ای فساد دارد، اگر به این دو ویژگی نگاه نماییم می بینیم که هم بلحاظ مضاف فرق دارد یکی « فعلیت » است ودیگری « قوه » وهم بلحاظ مضاف الیه یکی « بقا » است ودیگری « فساد » . پس دوعنوان کاملاـ مختلف و مقابل هم اند و این دوعنوان درجای صادق است که شی مرکب باشد تا یک جزء ترکیبی فعلیت بقا را حمل کند وجزء دیگر قوه ای فساد را ویا شیء بسیط باشد که حول کرده باشد درماده تا قوه را به ماده نسبت دهیم وفعلیت را به صورت حاله، امّا در شیء که بسیط است وحول درماده هم نکرده نمی توانیم این دوعنوان را داشته باشیم، و نفس چون بسیط است وحال درماده هم نیست نمی تواند این دوعنوان را باهم داشته باشد و از آنجای که نفس فعلیت بقا را دارد نمی تواند قوه ای فساد را داشته باشد. پس نفس فاسد نمی شود.

ص: ۱۴۵

درصورت که مضاف ها متعدد باشند ولی مضاف الیه ها واحد شوند که داشته باشیم قوه ای بقا وفعلیت بقا باز هم این دوعنوان جمع نمی شود چرا که قوه وفعلیت یک چیز ممکن نیست.

تذکر : اینکه برخی از نفوس بعد از کمال به فنا می رسد، این فنا فساد نفس نیست بلکه خود را ندیدن است که کمال است نه اینکه فاسد شود که نقص است وبه کمال رسیدن منجر به نقص شود. پس فنای نفوس بمعنای فساد نیست، چنانچه فنا بمعنای از دست دادن تشخص هم نیست بلکه خود را ندیدن است که کمال است.

متن : و امّا علی الثانی (که نفس اصلا فاسد نمی شود) فقد قال الشیخ فی الشفا ان شیئا اخر أیضا (همان طور که فساد بدن لایعدم النفس) لا یعدم النفس البته و ذلک ان کلّ شی ء من شانه ان یفسد و فیه قوه ان یفسد و قبل الفساد فیه فعل ان تبقی و تهیؤه (آماده گی اش) للفساد لیس (مغایر است) بفعله انه یبقی (فعلیت بقا) فان معنی القوه مغایر لمعنی الفعل (یعنی مضاف ها فرق می کند) و اضافه هذه القوه مغایره لاضافه هذا الفعل (یعنی مضاف الیه ها هم فرق می کند) لان اضافه ذلک الی الفساد و اضافه هذا الی البقاء فاذن (حالا که دوعنوان مغایر وغیر قابل جمع اند) لامرین مختلفین ما یوجد فی الشّی ء هذان المعنیان فالاشیاء المرکبه و الاشیاء البسیطه التی هی قائمه فی المرکّب (مثل صورت آبی که درهیولی حلول نموده) یجوز ان یجتمع فیها فعل ان تبقی (فعلیت بقا) و قوه ان یفسد (قوه ای فساد) و فی الاشیاء البسیطه (که دوجزء نیست) المفارقه الذات (یعنی حلول نکرده) لا یجوز ان یجتمع هذا من الامران

عدم فساد بدن وبطور مطلق ۹۱/۱۱/۲۸

.Your browser does not support the audio tag

عدم فساد بدن وبطور مطلق :

بحث در این داشتیم که نفس فساد پذیر نیست وهیچ عاملی نمی تواند نفس را فاسد کند نه جدای بدن ونه عامل دیگر.

دلیل : اگر نفس فاسد شود چون حالا موجود است وبعداً فاسد می شود باید داخل شود در این کبرای کلی که « کل شی من شأنه ان یفسد له قوه ان یفسد وفعلیه ان یبقا » پس باید دوعنوان برنفس صادق باشد یکی فعلیت بقا ودیگری قوه ای فساد واین دوعنوان هم بلحاظ مضاف وهم بلحاظ مضاف الیه مغایر اند ولذا نمی توانند دریک جا جمع شود بلکه اگر قوه ای فساد به امری مرتبط است باید فعلیت بقا به امر دیگری مرتبط باشد، درامر مرکب فعلیت بقا را به صورت نسبت می دهیم وقوه ای فساد را به ماده؛ چرا که صورت نمی تواند فعلیت بقا داشته باشد وقوه ای فساد خودش را هم حمل نماید بلکه ماده قوه ای فساد صورت را حمل می کند. پس درجای که این دوعنوان وجود دارد باید شیء مرکب باشد، امّا نفس بسیط است پس باید یکی از این عناوین را داشته باشد وچون نفس فعلیت بقا را دارد نمی تواند قوه ای فساد را داشته باشد، بنابراین نفس همیشه باقی است.

بیان ابن سینا : ابن سینا برای جمع نشدن این دوعنوان بیان دیگری دارد :

چیزی که فعلیت بقا دارد و قوه ای فساد نمی تواند وجوب بقا داشته باشد، بلکه امکان بقا دارد وامکان طرفینی است یعنی دوطرف دارد، می تواند باشد ومی تواند نباشد بعبارت دیگر هم قوه ای فساد دارد وهم قوه ای بقا. پس شیء که فعلیت بقا دارد قوه ای بقا هم دارد. ودرهرشیء که قوه وفعلیت باشد قوه اش مقدم است بر فعلیت آن؛ چرا که فعلیت درحقیقت ذاتش نیست بلکه امر عارضی است. پس باید اوّل قوه واستعدادش باشد تا عارض شود، وقوه درجای است که ماده باشد پس شی که هم فعلیت بقا دارد و هم قوه بقا، مرکب است از امری که بالقوه است وبه آن ماده گفته می شود وامری که بالفعل است وبه آن صورت گفته می شود، که ماده قوه ای بقا را حمل می کند وبعد با ورود صورت قوه ای بقا تبدیل می شود به فعلیت بقا، امّا نفس بسیط است ونمی تواند این دو عنوان را داشته باشد، وچون فعلیت بقا دارد نمی تواند قوه ای بقا را هم داشته باشد وزمانیکه قوه ای بقا نیست قوه ای فساد هم نیست.

ص: ۱۴۷

نکته : اینکه شیخ بیان را عوض می کند قوه ای فساد را تبدیل به قوه ای بقا می کند برای این است که می خواهد شی را مرکب نماید واز این طریق استدلال را ادامه دهد.

متن : و ذلک)اینکه جایز نیست اجتماع این دو امر) لان کلّ شی ء یبقی (فعلیت بقا دارد) و له قوه ان یفسد (قوه ای فساد دارد) فله أیضا (همان طورکه قوه ای فساد دارد) قوه ان یبقی (قوه ای بقا دارد) لان بقاءه لیس بواجب ضروری (بلکه

ممکن است) و اذا لم یکن (بقا) واجبا کان ممکنا و الامکان الّذی یتناول الطّرفین هو طبیعه القوه فاذن یکون له (شیء که یبقی وله قوه ان یفسد) فی جوهره قوه ان یبقی و فعل ان یبقی و قد بان ان فعل ان یبقی منه (شی) لا محاله لیس هو قوه ان یبقی منه (حاصل است از آن شی) فیکون فعل ان یبقی منه امرا یعرض للشی ء (ماده) الّذی له قوه ان یبقی (درهرشی خاص قوه اش مقدم است برفعلیت آن، هرچند دراینکه بطور کلی قوه مقدم است یا فعلیت بحث است) فتلک القوه (قوه ای بقا) لا یکون لذات ما بالفعل (صفت ذات ما) بل للشّی ء الّذی یعرض لذاته ان تبقی بالفعل لا انه (نه شی که بقا) حقیقه ذاته فیلزم من هذا ان یکون ذاته (شی که فعلیت بقا دارد) مرکبه من شی ء (صورت) اذا کان (صورت) کان (تامه) ذاته (شی مرکب) به (صورت) بالفعل و هو (شیء) الصّوره فی کل شی ء (شیء مرکب) و عن شی ء (ماده) حصل له (شیء دوّم) هذا الفعل (صورت) و فی طباعه (شیء دوّم یعنی ماده) قوته (شیء حاصل) و هی (شیء دوّم) مادته (شیء اوّل) هذا کلام الشیخ

ص: ۱۴۸

عدم فساد نفس مطلقا ۹۱/۱۱/۲۹

.Your browser does not support the audio tag

عدم فساد نفس مطلقا :

بحث در این داشتیم که نفس دائماً باقی است وهیچ عاملی نمی تواند نفس را فاسد نماید، دلیل که بیان شد این بود که هرشیء که شانیت فساد دارد، دوعنوان بر آن صادق است یکی فعلیت بقا ودیگری قوه ای فساد، واین دوعنوان درجای صادق است که شیء مرکب باشد امّا نفس بسیط است و از آنجای که فعلیت بقا را دارد نمی تواند قوه ای فساد را داشته باشد پس همیشه باقی است وهیچ عاملی نمی تواند نفس را فاسد کند.

اگر نفس بسیط باشد دلیل همین است که بیان شد، امّا اگر نفس مرکب باشد باید این طور بگوییم که هر مرکب را می توانیم تحلیل نماییم به امر بسیط وآن بسیط را نفس قرار می دهیم ودلیل را درموردش اجرا می کنیم.

شیخ در شفا می فرماید : اگر نفس مرکب باشد ما درمورد ماده اش که جزئش است بحث می کنیم واگر ماده مرکب باشد آنرا تحلیل می کنیم واگر ماده بسیط است تمام حرف های را که درباره ای نفس گفتیم درمورد آن پیاده می کنیم.

امر بسیط واصل هرمرکبی نمی تواند هم قوه ای فساد داشته وهم فعلیت بقا، بلکه باید یکی از آنها را داشته باشد، واگر فعلیت بقا را دارد، چنانچه درمانحن این گونه است، پس نمی تواند قوه ای فساد را داشته باشد.

اصل یعنی چیزی که باقی می ماند وتبدل درش نیست ودرامر مرکب صورت نمی تواند اصل باشد چرا که درش تبدل رُخ می دهد، امّا ماده باقی است تبل درش رُخ نمی دهد. لذا ابن سینا می گوید دلیل درشیء جاری می شود که اصل باشد واصل ماده است.

ص: ۱۴۹

متن : و هو (کلام شیخ) کاف فی بیان المطلوب، لانّ النفس قد ثبت کونها مفارقه الذات (یعنی مجرد است وحلول نکرده) بسیطتها (همراه ماده نیست که مرکب باشد، چه مرکبی باشد که یک جزئش حال باشد وچه مرکبی باشد که دو جزئش منضم شده باشد) لکنه قد زاد علی ذلک فقال (الف) و ان کانت النفس بسیطه مطلقه (رها از ماده باشد) لم تنقسم (جواب شرط) الی ماده و صوره (ب) و ان کانت مرکبه فلنترک المرکب و لننظر فی الجوهر الّذی هو مادّته و لنصرف القول الی نفس مادّته و لنتکلّم فیها (ماده) و نقول ان تلک الماده (۱) اما ان ینقسم هکذا (تقسیم مثل خود نفس به ماده وصورت) دائما و ثبت الکلام دائما (سؤال دوباره مطرح می شود) و هذا محال (چرا که تسلسل لازم می آید) (۲) واما ان لا یبطل (یعنی منقسم نمی شود، ترکیب ندارد) الشّی ء الّذی هو الجوهر و السّنخ (اصل شی که تبدل درش نیست) و کلامنا فی هذا الشّی ء الّذی هو النسخ و الاصل و هو الّذی نسمّیه النّفس و لیس کلامنا فی شی ء مجتمع منه و من شی ء اخر. فبین ان کلّ شی ء هو بسیط غیر مرکب او هو اصل مرکّب و سنخه فهو غیر مجتمع فیه فعل ان یبقی و قوه ان یعدم بالقیاس الی ذاته (بله اگر چیز دیگر به

آن ضـميمه شود جمع می شود) فان كانت فيه (بسـيط يا اصل) قوه ان يعـدم فمحال ان يكون فيه فعل ان يبقى و اذا كان فيه (بسـيط يا اصل) فعل ان يبقى و ان يوجـد فليس فيه قوه ان يعدم (لكن دراين بسـيط يا در اين اصل فعليت بقا است) فبين اذن (نتيجه كه از بيان گذشـته ومقـدمه مطوى بـدست می آيد) ان جوهر النفس ليس فيها قوه ان يفسد و قال فی الاشارات (نمط۷، ف۶) أيضـا مثـل ذلـک (كلاـم شـفا) و هو ان الجوهر العاقـل منـا (قوه عقليه مـا) له ان يعقل بـذاته (يعنی مجرد است وقائم بالذات ولذا می تواند تعقل كند) و لأنّه اصل (چيزی كه اشيا رويش متبدل می شود وخودش باقی است يعنی اصل است برای مبدل منه ومبدل اليه) فلن يكون مركبا عن قوه قابله للفساد مقارنه لقوه الثبات (اوّلاً اشاره به اينكه اگر تركيب درنفس باشد به مقارنت است نه به حلول و ثانياً برای نفس چنين تركيبی نفی می شود يعنی مقارنت وجود نـدارد) فان اخذت (نفس) لا علی انّها اصل بل كالمركب (هيولی وصورت جمع می شود جسم را می سازد كه حيز دارد، امّا نفس وبـدن جسم را نی سازد بلكه بـدن كالهيولی است ويعنی قبول می كند ونفس كالصورت است يعنی شان فعليت دارد، نه اينكه صورت باشد. پس كالمركب را می سـازد) من شـی ء كـالهيولی و شـی ء كـالصّوره عمـدنا (تـوجه می دهيم) بالكلاـم (سـخن) نحـو الاصـل من جزئيه (كالمركب) انتهی

ص: ۱۵۰

اشکالات فخررازی ۹۱/۱۱/۳۰

.Your browser does not support the audio tag

اشکالات فخررازی :

الف) اگر دارای هیولی وصورت باشد وشما هیولی را انتخاب می کنید ونفس می گیرید درحقیقت جزء نفس را انتخاب نموده ودلیل را درجزء اجرا می کنید، امّا نتیجه ای که می گیرید بقای نفس است درحالیکه طبق این بیان جزء نفس باقی می ماند.

ب) شما می گویید نفس با کمالات ذاتی اش باقی است، امّا کمالات که از طریق بدن می آید و از کمالات ذاتی نیست با ازبین رفتن بدن زایل می شود، آنچه که می ماند صورت معقوله است که از طریق تعقل بدست می آید، امّا اگر گفتیم جزء نفس که هیولی است باقی است کمالات ذاتی نفس هم باقی نیست؛ چرا که کمالات از ناحیه ای صورت می آید واگر صورت باقی نماند کمالات ذاتی نفس هم باقی نمی ماند.

وقال المصنف (شرح کلام ابن سینا) : اصل عبارت است از چیزی که اولاً بسیط است، ثانیاً حلول درچیزی نکرده است وثالثاً عوارض روی آن می آید ومی رود ولی اصل متبدل نمی شود.

جواب از اشکال اوّل فخررازی : فخر گفت آنچه که به اعتراف خود شما باقی می ماند هیولی است نه صورت وهیولی جزء نفس است نه خود نفس، درحالیکه مدعای شما این بود که خود نفس باقی می ماند. خواجه درجواب می گوید آن هیولی که باقی می ماند (الف) یا ذات وضع وقابل اشاره ای حسی است (ب) ویا ذات وضع وقابل اشاره ای حسی نیست، امّا ذات وضع نمی تواند باشد؛ چرا که ذات وضع نمی تواند جزء نفس باشد که ذات وضع وقابل اشاره ای حسی نیست، واگر ذات وضع وقابل اشاره ای حسی نباشد (۱) آیا به تنهای می تواند باقی بماند (۲) ویا به تنهایی نمی تواند باقی بماند بلکه باید همراه داشته باشد که یا صورت است ویا چیز دیگر.

ص: ۱۵۱

درصورت اوّل که به تنهایی باقی بماند عاقل بذاته خواهد بود چون هم مجرد است وهم قیام بذاته دارد و این چنین هیولی خود نفس است نه جزء نفس ولی شما آنرا جزء نفس می دانید.

برخی گفته این فرض هرچند خلف فرض است ولی نتیجه مطلوب را می دهد که بقای دائمی نفس باشد؛ چرا که قوه ای فساد را ندارد.

درصورت دوّم که هیولی ذات وضع نیست ولی به تنهایی باقی نمی ماند بلکه باید همراه چیزی باشد، حال آن چیز که همراه هیولی است وقوام هیولی به آن است یا بدن است ویا چیز دیگر، اگر هیولی به بدن قوام داشته باشد لازم می آید که جود نفس وابسته باشد به بدن، درحالیکه درجای خودش گفته شده که نفس بلحاظ فعلش وابسته به بدن است نه بلحاظ اصل

وجودش. پس باید چیزی دیگری باشد که هیولی به آن وابسته باشد وآن مبادی عالیه است وچون مبادی عالیه زایل نمی شود نفس هم باقی است. پس مطلوب ما از طریق بدست می آید نه از طریق عدم اجتماع قوه ای فساد وفعلیت بقا.

متن : فاعترض علیه الإمام بانه لو کان للنفس هیولی و صوره مخالفتان لهیولی الاجسام و صورها و کان الباقی منها هیولاها وحدها لما کان الباقی من النّفس هو النّفس بل جزء منها و حینئذ (که هیولی باقی مانده وصورت از بین رفته) یجوز ان لا یکون کمالاتها الذّاتیه باقیه لانها تابعه لصورتها و قال المصنف (خواجه) فی شرحه (کلام شیخ) یرید بالاصل (۱)کل بسیط (۲) غیر حالّ فی شی ء (۳) من شانه (اصل) ان یوجد فیه اعراض و صور و ان تزول عنه (اصل) تلك الاعراض و الصّور و هو (اصل) باق فی الحالین (چه وقت که عرض وصور را گرفته وچه زمان که عرض وصور زایل می شود) فهو (اصل) اصل بالقیاس إلیها (اعراض) ثم قال (خواجه) الاصل لا یمكن ان یکون مشتملا علی مختلفین (که هم فعلیت بقا داشته باشد وهم قوه ای فساد) اذ هو بسیط فالنفس (۱) اذا کان اصلا (بسیط باشد وحال نباشد) فلن یکون مرکبا من قوّه قابله للفساد مقارنه لوجود الثبات (۲) و ان لم یکن اصلا ای و ان لم یکن بسیطا غیر حال کان اما مرکّبا و امّا حالاً و الثانی (که حال باشد) باطل کما مر (بحث تجرد نفس) و المرکّب یکون مرکبا من بسائط غیر حاله امّا بعضها کالماده من الجسم و امّا کلها (درمرکب انضمامی) و علی التقدیرین فالبسیط الغیر الحال اعنی الاصل موجود فی المرکب و هو غیر مرکب من قوه الفساد و وجود الثبات. ثم اجاب من اعتراض الامام بان هیولی النفس یکون اما ذات وضع (قابل اشاره حس است) او غیر ذات وضع و الاول (که ذات وضع باشد) محال لان ذا الوضع لا یکون جزأ لما (نفس) لا وضع له و الثانی (که ذات وضع نباشد) لا یخلو اما ان یکون مع کونها غیر ذات وضع ذات قوام بانفرادها (تنهای برپا است) او لم یکن، فان کانت (هیولی نفس قوام داشته باشد به تنهایی) کانت عاقله بذاتها (چون هم مجرد است وهم قیام بذاته دارد) علی ما مرّ فکانت النفس و قد فرضناها جزأ منها هذا خلف و ان لم یکن (هیولی) ذات قوام بانفرادها فاما ان یکون للبدن تاثیر فی اقامتها (یعنی بدن دروجودش تاثیر دارد) او لم یکن فان کان (بدن دروجود نفس تاثیر داشته باشد) کانت النّفس غیر مستغنیه فی وجودها عن البدن فلم یکن ذات فعل (فعل خاص) بانفرادها علی ما مرّ (فعل فرع وجود است اگر چیزی در اصل وجودش وابسته باشد درفرع هم وابسته است یعنی درفعل خاص که تعقل است وابسته باشد درحالیکه نفس درتعقل وابسته نیست) و ان لم یکن للبدن تاثیر فی اقامتها کانت باقیه بما یقیمها و ان لم یکن البدن موجودا و هو المطلوب

ص: ۱۵۲

متن درس شوارق الإلهام(لاهیجی)– جلد سوم – بخش دوم استاد حشمت پور – چهارشنبه ۲ اسفند ماه ۹۱/۱۲/۰۲

Your browser does not support the audio tag.

بحث در تناسخ داریم که معنا وباطل می کنیم، البته تناسخ انواعی دارد تناسخ ملکی وملوکوتی، تناسخ صعودی ونزولی و... شریعت تناسخ ملکوتی را امضا کرده وتناسخ ملکی را نمی پذیرد، بحث مفصل تناسخ در اسفار جلد و هشت ونه وحکمه الاشراق بیان گردیده است ودر اینجا فقط یک قسم از آن بیان می شود.

معنای تناسخ : تناسخ عبارت است از انتقال نفس انسانی از بدن به بدن دیگر که باطل است.

دلیل بطلان تناسخ : اگر نفس از بدن مفارقت کند و به بدن دیگر تعلق بگیرد وبعبارت دیگر دونفس درطول هم به بدن واحد تعلق بگیرد لازم می آید اجتماع دو نفس دربدن واحد، درحالیکه اجتماع دو نفس در بدن واحد جایز نیست؛ یعنی تالی باطل است. پس تناسخ باطل است.

اینکه تالی باطل است در مسأله هفتم بیان گردید، پس کافی ملازمه بین مقدم وتالی بیان گردد تا دلیل تمام شود.

بیان ملازمه : این نفس مستنسخه که از بدن قبل بیرون آمده آیا به بدن پیر تعلق می گیرد یا به بدن مولود؟ روشن است که به بدن مولود تعلق می گیرد نه بدن پیر چرا که بدن پیر درحال زوال است ونفس خودش را از دست می دهد لذا نمی تواند نفس دیگر را قبول نماید. امّا بدن مولود که از ترکیب عناصر بنحو خاص ساخته می شود، دارای مزاج خاص و استعداد نفس خاص است ولذا تقاضای نفس خاص را دارد و از طرف فیّاض نفس خاص به آن افاضه می شود حال اگر نفس مستنسخه هم به آن تعلق بگیرد باید بدن مولود دارای دونفس باشد.

ص: ۱۵۳

ان قلت : چه اشکال دارد که همین نفس مستنسخه به بدن مولود تعلق بگیرد؛ یعنی بدن مولود استعداد همین نفس مستنسخه را پیدا نموده باشد.

قلت : دراین صورت لازم می آید که این مولود همان منسلخ باشد وتمام خاطرات او را دشته باشد؛ چرا که فقط آلت عوض نموده است ویا عوض نمودن آلت شی تغییر نمی کند، گذشته از این هرکس وجداناً می داند که انسان قبلی نیست؛ یعنی قبلاً نبوده است.

تذکر : اینکه انسان درجای می رود وچیزهای می بیند که گویا قبلاً دیده است، بخاطر این می باشد که نفس انسان بگونه ای است که اموری را درتخیل خود می سازد ویا شبیه آنرا درجای دیگر مشاهده نموده ولذا فکر می کند آن شیء را قبلاً دیده است.

متن : المسأله التّاسعه فی بطلان التّناسخ

اعنی تعلق النفس ببـدن أخر بعـد هلاک (یعنی مفارقت نفس از بدن نه متلاشـی شدن بدن) البدن الأوّل و إلیه اشار بقوله و لا تصـیر ای النّفس بعـد ما کانت مبـدأ صوره نوعیّه لبدن مبدأ صوره نوعیّه لآخر و الا (یعنی اگر این نفس که مبدأ صورت نوعیه برای بـدنی بود مبدأ صورت نوعیه برای بدن دیگر شود) لبطل ما اصّلناه من التّعادل یعنی (بیان والاّ لبطل ...) لو تعلقت نفس واحـده ببـدنین علی سبیـل التعـاقب (اینکه بر سبیـل اجتماع نمی توانـد تعلق بگیرد درمسأله هفتم بیا شـد) یلزم ان یتعلّق نفسان ببـدن واحـد علی سبیل الاجتماع فیبطل ما مهّدناه من التّساوی بین عـدد النفوس و الابدان بیان ذلک (بیان ملازمه) انّ حدوث المعلول واجبٌ بعد تمام العلّه فاذا تم عله حدوث نفس و ذلک (تمام شدن علت) بتمام اسـتعداد بدن لفیضانها (نفس) علیه (اینکه تمـام شـدن علت اینگونه معنـا شـده بخـاطر این است که فاعـل ازلی است وفیـاض مطلق) وجب حـدوثها لامتنـاع تخلف المعلول عن العلّه التامه فلو تعلّقت مع هـذه النّفس (نفس مولود) نفس اخری مستنسـخه بهـذا البدن (متعلق تعلقّت) لزم بطلان التساوی و هذا (یعنی خذا)

ص: ۱۵۴

متن درس شوارق الإلهام(لاهیجی)– جلد سوم – بخش دوم استاد حشمت پور – شنبه ۵ اسفند ماه ۹۱/۱۲/۰۵

Your browser does not support the audio tag.

بطلان تناسخ :

بحث در بطلان تناسخ داشتیم در برهان که برای بطلان آن اقامه شد گفتیم که وقت نفس از بدن مفارقت می کند به بدن مولود تعلق می گیرد نه به هربدن وبدن مولود وقت که از عناصر مرکب می شود دارای استعداد خاص برای نفس خاص می شود واز طرف فیّاض به آن نفس خاص داده می شود، حال اگر نفس مستنسخه هم به بدن مولود تعلق بگیرد عدد نفوس از عدد ابدان بشتر می شود درحالیکه قبلاً ثابت شد که تعداد نفوس وابدان مساوی است.

بر این سه اشکال وارد شده :

اشکال اوّل : دلیل مذکور مستلزم این است که خداوند تعالی موجب باشد؛ چرا که طبق مفاد دلیل بعد از آماده شدن بدن باید فاعل نفس جدید به آن افاضه کند طبق همان استعداد که دارد، درحالیکه خداوند تعالی فاعل مختار است، ولذا یا باید استعداد انکار کنیم ویا نادیده بگیریم وبگوییم خداوند تعالی مختار است می تواند نفس جدید به بدن مولود بدهد و یا اینکه نفس مستنسخه را به بدن مولود بدهد.

جواب : طبق استعداد عمل نمودن منافات با اختیار ندارد؛ چرا که جواب دادن به تقاضا واستعداد نه دراین جا ونه در جای دیگر فاعل را موجب نمی کند، به دلیل اینکه استعداد را هم خداوند تعالی آفریده وطبق آن جواب داده واگر استعداد را بدون پاسخ بگذارد فیض مشکل پیدا می کند. خلاصه خداوند تعالی فیض را آفریده وطبق آن جواب گفته واین بمعنای مجبور بودن خداوند تعالی نست، چنانچه وقت که می گوییم باید خداوند تعالی عالم باشد وباید فیض داشته باشد بمعنای مجبور بودن حق تعالی نیست.

ص: ۱۵۵

اشکال دوّم : این دلیل دوری است؛ چرا که مبتنی است بر حدوث نفس که با آماده شدن بدن واستعداد از طرف فیّاض نفس جدید به آن افاضه شود، درحالیکه خود حدوث نفس مبتنی است بر بطلان تناسخ، چون که اگر تناسخ باطل نباشد همان نفس مستنسخه به بدن مولود داده می شود.

جواب : قبول داریم که بطلان تناسخ مبتنی است بر حدوث نفس ولی چنانچه قبلاً بیان شد (ص۴۸۳) حدوث نفس مبتنی بر بطلان تناسخ نیست. پس دلیل دوری نیست.

اشکال سوّم : شما گفتید وقت که بدن مولود آماده شد واستعداد نفس خاص را پیدا کرد نفس به آن افاضه می گردد، درحالیکه باید شرط دیگر را هم ضمیمه کنید وبگویید که استعداد فراهم شود ونفس مستنسخه تعلق نگیرد؛ چرا که می شود استعداد فراهم شود ونفس مستنسخه تعلق بگیرد.

جواب : ما در این جا حکیمانه بحث می کنیم کاری به بخت واتفاق نداریم واینکه از روی بخت ممکن است نفس مستنسخه تعلق بگیرد مورد بحث ما نیست.

قوله مبدأ صوره : گفتیم که صورت نوعیه باید درجسم حلول کند ولی نفس در جسم حلول نمی کند پس نفس صورت نوعیه بدن نیست، هرچند صورت نوعیه ای انسان است. پس باید برای بدن صورت نوعیه داشته باشیم واین صورت نوعیه ابزار نفس است، که حال در ماده است ونفس مبداء است برای آن.

درتعریف نفس می توانیم کمال را به کار ببریم چنانچه می توانیم بگوییم صورت نوعیه است و تعبیر به کمال بهتر است؛ چرا که اگر صورت می گفت به دلیل منطبع بودن تنها نفس حیوانی ونباتی را شامل می شد نه نفس انسانی را، ولی کمال هم شامل نفس حیوانی وبناتی است وهم شامل نفس انسانی.

ص: ۱۵۶

متن : و قـد مرّ غیر مره ان امثـال ذلـک (این دلیل که درش اسـعتداد وپاسـخ به اسـتعداد را مطرح کردیم) (۱) لا ینافی اختیار الفاعل فلا توقف لهـذا البرهان علی کون المبدأ موجبا (۲) ولا یلزم من توقفه (برهان بطلان تناسـخ) علی حـدوث النّفس دور لما عرفت (ص۴۸۳، س۱۶) من عـدم ابتناء برهان الحدوث علی بطلان التّناسخ (۳) وامّا منع انحصار شـرط حدوث النفس فی تمام اسـتعداد البدن لجواز ان یکون مشـروطا أیضا (علاوه بر تمامیت استعداد) بان لا یصادف ذلک التمام (تمامیت استعداد) نفسا مستنسـخه فخروج عن الحکمه و دخول فی البحث و الاتفاق فهـذا هو البرهان التام المعوّل علیه علی بطلان التّناسخ (متعلق برهـان) و علیه حجـج اقناعیه تامه الاقناع قریبه من البرهان قـد حرّرناها فی بعض کتبنا (گوهر مراد، مقاله اول، باب دوّم، فصـل هفتم) و قوله مبـدأ صوره اشـاره الی ان النّفس النـاطقه لتجرّدهـا لاـ یمکن ان تکون صوره نوعیّه للمادّه البـدنیه قائمه بها مقومه ایّاهـا (مثـال برای منفی یعنی یمکن :) کمـا فی النفوس الحیوانیه و النبـاتیه بـل یجب ان یکون (نفس) مبـدءا و علّه (اختلاف درتعبیر/ مبـدا بمعنـای ذوآلت وعلت هم بمعنای علت) لهـذه الصوره المقوّمه و قـد مرّ (ص۴۳۲) فی کلام الشـیخ ان اختیار (ترجیـح) الکمـال علی الصّوره فی تحدیـد النفس انّمـا هو لیشـمل النفوس المفـارقه لکون القیـام بالمـاده معتبرا فی الصّوره دون الکمال فلیتدبّر

متن درس شوارق الإلهام(لاهیجی)– جلد سوم – بخش دوم استاد حشمت پور – سه شنبه ۸ اسفند ماه ۹۱/۱۲/۰۸

ص: ۱۵۷

.Your browser does not support the audio tag

تعقل وادراک نفس :

بحث در این داشتیم که ادراک نفس توسط آلت است ولی تعقل نفس بـدون آلت، بعبارت دیگر اگر نفس بخواهد تعقل کند نیاز به آلت ندارد ولی اگر بخواهد احساس داشته باشد نیاز به آلت دارد. اینکه نفس درتعقل نیاز به آلت ندارد در این جا بیان نمی شود، امّا اینکه نفس در ادراک نیاز به آلت دارد، دراحساس ظاهری بیان شد ودر احساس باطنی که تخیل توسط آلت است وبدون آلت تخیل امکان ندارد می توانیم بیان ذیل را داشته باشیم.

مربع مجنح : مربعی را تصور می کنیم که در دو طرف آن مربع کوچک رسم شده است، به این مربع گفته می شود مربع مجنح؛ چون دومربع کوچک بعنوان دو بال بحساب آمده؛ وازآنجای که مربع مجنح را در ذهن مان تصور می کنیم بدون اینکه در خارج داشته باشیم، باید مربع های کوچک را در ذهن مان جدا نموده وملاحظه نماییم که یکی در طرف راست باشد ودیگری در طرف چپ مثلاً، این دومربع از تمام جهات مساوی است پس اینکه می گوییم تمایز دارد باید به این جهت است که در دوطرف مغز نقش بسته وامتیاز شان به محل است. پس درک خیال بواسطه ای آلت است.

شبح خیالی : ابن سینا درشفا بیان دارد که نزدیک به مربع مجنح است، به این بیان که صورت خیالی که شبح خیالی که جسم است را درنظر می گیریم وفرض می کنیم که این شبح خیالی جسمی را نشان دهد، حال فرض می کنیم که این شبح بتمامه سیاه و بتمامه سفید باشد روشن است که چنین چیزی ممکن نیست، امّا اگر قسمت از آنرا سیاه وقسمتی را سفید نماییم ممکن است ودر این صورت شبح خیالی دو جزء دارد. پس دو فرض داریم؛ فرض اوّل که شبح بتمامه سیاه وبتمامه سفید باشد ممکن نیست وفرض دوّم که جزء از شبح سیاه وجزء دیگرش سفید باشد ممکن است، حال سوال این است که این دو جزء از کجا آمده درخارج که وجود ندارد چون شبح ابداع ما است، اگر بگوییم قوه ای خیال مجرد است فرض اوّل بافرض دوّم تفاوت نخواهد داشت چون در مجرد جزء وجود ندارد بنابراین باید قوه ای خیال مادی باشد وبا آلت کار کند که تا دوجزء داشتن در مورد شبح خیالی معنا داشته باشد.

ص: ۱۵۸

ان قلت : درعقل هم می توانیم دوجزء متمایز داشته باشیم؛ چرا که به صورت کلی می گوییم که هر شی که دارای اجزاء است اجزایش از هم متمایز است. توجه داریم که این یک حکم کلی وعقلی است که تمایز بین اجزاء را بیان می کند.

قلت : بین عقل وخیال از دو جهت فرق است؛ یکی از ناحیه تصور که عقل می تواند سیاهی وسفیدی را باهم تصور کند، بدون اینکه سیاهی را درجای وسفیدی را درجای دیگر قرار دهد، درحالیکه خیال نمی تواند شی را کاملاً سیاه وکاملاً سفید تصورکند، ودیگری از جهت تصدیق که عقل تصدیق نمی کند سیاهی وسفیدی باهم باشد؛ یعنی بر هم منطبق شود ولی خیال اصلاً تصدیق ندارد. خلاصه در تصورت که مشترک بین خیال وعقل است، خیال باید سفیدی وساهی را دو چیز بگذارد ولی عقل لازم نمی یست که سفیدی وسیاهی را در دو چیز بگذارد، بلک خود سیاهی وسفیدی را بدون اینکه در چیزی باشد باهم

درک می کند، ولی درتصدیق چون باید تطبیق شود امکان ندارد که سیاهی بر سفیدی منطبق شود لذا عقل تصدیق نمی کند که سیاهی وسفیدی باهم باشد.

متن : ثم ذکر حدیث المربّع المحتجّ الّذی اشار إلیه المصنف بقوله للامتیاز بین المختلفین وضعا (بلحاظ وضع) من غیر استناد یعنی قد نتخیل مربّعا محنجا (که بال قرار داده شده برایش) بمربّعین متساویین فی جمیع الوجوه الا فی انّ احدهما علی یمین المربع الوسطانی (وسطی) و الاخر علی یساره علی هذا الشکل من غیر ان یستند هذا المتخیّل الی الخارج (که بگوییم همان طور که درخارج بود تخیل نمودیم) بل یکون بمحض اختراعنا فالتمیّز بین جناحیه المختلفین لیس بالماهیّه و لا باللّوازم و لا بالعوارض لفرض التّساوی فیها بل یجب ان یکون (تمایز) لاختلاف فی وضع اجزاء المدرک (آلت مدرک) فیکون جسمانیا اذ لاـ اختلاف وضع فی المجرّد (مدرک) و هو المطلوب و مما یبیّن ذلک (اینکه خیال احتیاج به آلت دارد) ما ذکره الشیخ أیضا (همان طور که بیان قبل را شیخ ذکر کرده است) من انه لیس یمکننا ان نتخیل السّواد و البیاض فی شبح خیالیّ واحد ساریین فیه (شبح) معا و یمکننا ذلک (که سواد وبیاض در شبح خیالی واحد باشد) فی جزءین منه یلحظهما الخیال مفترقین و لو کان الجزءان لاـ یتمیزان فی الوضع بل کان کلاـ الخیالین (سواد وبیاض) یرتسمان فی شی ء غیر منقسم لکان لا یفترق الامر بین المعتذر (فرض اول یعنی لیس یمکننا...) منهما (دوفرض) و الممکن (فرض دوّم یعنی یمکننا...) فاذن الجزءان متمیّزان فی الوضع، و الخیال یتخیّلهما (سواد وبیاض) متمیّزین فی جزءین (دوجزء شبح) فان قال قائل و کذلک (مثل تخیل است) العقل فنجیبه و نقول انّ العقل یعقل السّواد و البیاض معا فی زمان واحد من حیث التصوّر و امّا من حیث التّصدیق فیمتنع ان یکون موضوعهما واحدا و امّا الخیال فلاـ یتخیّلهما (سواد وبیاض) معا لاـ علی قیاس (بحیث) التصوّر و لاـ علی قیاس التصدیق علی ان فعل الخیال انما هو علی قیاس التّصور و لا فعل له (خیال) فی غیره (تصور) انتهی

ص: ۱۵۹

متن درس شوارق الإلهام(لاهیجی)– جلد سوم – بخش دوم استاد حشمت پور – چهارشنبه ۹ اسفند ماه ۹۱/۱۲/۰۹

.Your browser does not support the audio tag

تعقل وادراک نفس :

بحث در تعقل وادراک نفس داشتیم که اوّلی بدون آلت ودوّمی توسط آلت صورت می گیرد، ادراک ظاهری یا ادراک توسط حس ظاهر بیان شد، در ادراک باطنی خیالی گفتیم که نفس صور خیالیه را توسط آلت درک می کند؛ یعنی صورت خیالیه دربخش از مغز منتقش وخیال آنرا درک می کند بعبارت دیگر نفس که اشراف بر آلت خیال دارد آنرا درک می کند.

ادراک باطنی منحصر به ادراک خیالی نیست باید در ادراک های باطنی دیگر هم این حرف صادق باشد تا بتوانیم بگوییم که ادراک های باطنی توسط آلت است.

ادراک وهمی هم توسط آلت صورت می گیرد چرا که مدرَک وهم معانی جزئی است که همان معنای کلی اضافه شده به صورت خیالی است، واز آنجای که صورت خیالی با آلت درک می شود معنای جزئی هم که بستگی دارد به صورت خیالی با آلت درک می شود، بدون اینکه نیاز به استدلال جدید داشته باشیم.

ان قلت : گفتید که نفس کلیات را بدون آلت وجزئیات را توسط آلت درک می کند، خود نفس هم جزئی است طبق بیان شما باید خودش را هم با آلت درک کند، درحالیکه نفس خودش را بدون آلت درک می کند.

قلت : مراد از جزئی جزئیات مادیه است، نه هرجزئی که شامل جزئی مجرد هم بشود، ونفس مادی نیست ولذا نفس خودش را بدون آلت درک می کند، علاوه بر این چنانچه در اشارات بیان شده است عقول جزئیه را هم بدون آلت وبدون تجرید درک می کند، چون مجرد است.

ص: ۱۶۰

ان قلت : نفس بدن خودش را که جزئی است درک می کند؛ چرا که به بدن تعلق می گیرد واگر درک نمی کرد تعلق نمی گرفت، ووقت که درک می کند آلت ندارد بدن ندارد، ولی درک می کند وبه سوی آن می آید.

قلت : تعلق نفس به بدن کار ارادی نفس نیست تا ادراک بخواهد، بلکه اشتیاق طبیعی نفس به بدن سبب تعلق نفس به بدن است وبعد از تعلق نفس به بدن یا خود بدن پیش نفس حضور دارد ومدرک حضوری نفس است، طبق بیان اشراق وحکمت متعالیه، ویا صورت از بدن پیش نفس حاضر می شود، به گفته ای مشاء.

مشاء : به عقیده ای مشاء فقط علم نفس به خودش حضوری است ولذا به بدن علم حضوری ندارد، بلکه علم حصولی دارد به این نحو که صورت از بدن درآلت خیال می آید و نفس بدن را توسط آلت درک می کند.

اشراق وحکمت متعالیه : صدرا وخواجه نصیربه تبع از شیخ اشراق علم نفس را به خودش، افعال، احول واصاف خودش

حضوری می داند، طبق این نظر علم نفس بدن حضوری است ونیاز به آلت ندارد.

متن : و اعلم ان هـذه البیانـات و ان کـانت فی الصّـور الخیـالیه لکن المعـانی الـوهمیّه لمـا لم ینفـک فی الاـدراک عن الصّـور (صورخیـالی) کـان حکمهـا حکمها قال الشیـخ و لما علمت هـذا (آلی بودن) فی الخیال فقـد علمت فی الوهم الّـذی (صـفت مشعربه علیت برای وهم) ما (موصوله) یدرکه (معنا) انما یدرکه (معنا) متعلقا بصور جزئیه خیالیه و اعلم أیضا ان المراد من الجزئیات هی المادیه لا مطلقا کما ظهر من کلام الشّـیخ فلا یرد ادراک النّفس هویّتها (درمقابل ماهیت؛ یعنی وجود، نه ماهیت جزئی شـده) المخصوصه بلا آله (البته نفس اگر بخواهـد ماهیت خودش را درک نمایـد هم بایـد بدون واسط درک کند، امّا مـاهیت خودش را نمی کنـد چون ذوات الاسـباب لاـتعرف الاّ باسـبابها وما اگر بخواهیم نفس را درک کنیم بایـد درمرحله ای علت که عقـل است قرار بگیریم تـا احـاطه پیـدا کنیم) و امـا تعلّقها بالبـدن فهو شوق طبیعیّ بمقتضـی المتناسـبه و لا اراد هی (نسـخه بـدل : لا ارادی)، لیتوقف علی تصوّر البـدن بعینه (بـدن معین) فلا یرد ان عنـد تعلقها (نفس) بالبـدن یتصوّره (بدن) بعینه فکانت قبل استعمال الآلات مدرکه للجزئیات

ص: ۱۶۱

متن درس شوارق الإلهام(لاهیجی)– جلد سوم – بخش دوم استاد حشمت پور – شنبه ۱۲ اسفند ماه ۹۱/۱۲/۱۲

.Your browser does not support the audio tag

تعقل وادراک نفس :

بحث در این داشتیم که نفس معقولات را بذاتها درک می کند وجزئیات را توسط آلت، بعبارت دیگر تعقل نفس بدون آلت است و احساسش توسط آلت.

ان قیل : آیا صورت محسوس جزئی درنفس می آید یا نمی آید، اگر درنفس نیاید اشکال دارد چنانچه اگر درنفس بیاید اشکال دارد. اگر صورت که در آلت است در نفس بیاید اشکالش این است که صورت محسوس جزئی درنفس نقش ببندد درحالیکه شما می گویید صورت جزئی درنفس نقش نمی بندد، امّا اگر درنفس نیاید فقط در آلت نفس بیاید لازمه اش این است که نفس درک نداشته باشد، چرا که صورت در نفس نیامده درشی بیرون واجنبی از نفس آمده مثل اینکه صورت در ماده ای خودش درخارج باشد.

خلاصه : اگر نفس بخواهد با آلت درک کند آیا صورت جزئی درنفس می آید ویا نمی آید، اگر در نفس بیاید که شما قبول ندارید و می گوید صورت جزئی درنفس نقش نمی بندد واگر در نفس نیاید وفقط در آلت باشد صورت در اجنبی است مثل این است که صورت در ماده ای خودش باشد، ادراکی صورت نمی گیرد.

ان قلت : درست که صورت وقت که در آلت است حضور عندالنفس ندارد، ولی نفس به آن اضافه دارد؛ چرا که به آلت اضافه دارد، ولی نسبت به شی خارجی اضافه ندارد. لذا وقت که صورت در آلت نفس باشد ادراک صورت می گیرد ولی وقت که صورت درماده ای خودش باشد ادراک صورت نمی گیرد.

ص: ۱۶۲

قلت : اگر اضافه به این صورت برای ادراک کافی باشد؛ چرا در تعقل همین را نمی گویید، بلکه می گویید باید صورت درنفس بیاید، اگر اضافه کافی است باید در تعقل هم کافی باشد وچون در تعقل اضافه کافی نیست در ادراک هم کافی نیست.

قلنا : فرق است بین اینکه صورت در ماده ای خودش حاصل شود و اینکه صور در آلت نفس حاصل شود؛ چرا که ماده ای خارجی هیچ رابطه ای با نفس ندارد ولی آلت نفس معلول نفس است ولذا نفس به آن اشراف دارد وبه آنچه که درآلت است هم اشراف دارد وین کالحضور عندالنفس است (صرف نظر از اضافه که مبنای فخرازی وابوالبرکات در ادراک است)

اینکه آلت نفس پیش نفس حاضرباشد طبق مبنای اشراق وصدرا است که علم نفس به آلت را حضوری می داند، امّیا طبق مبنای مشاء که علم نفس به آلت را حصولی می داند آنچه که در آلت است کالحضور عندالنفس دارد.

متن : فان قیل حصول الصّوره فی الآله (۱) ان کان حصولا فی النفس عاد المحذور و هو (محذور) ارتسام الصّوره الجزئیه فی النّفس (۲) وان لم یکن (حصول صورت) حصولا فی النّفس بل حصولا فی الآله فقط علی ما هو الظاهر من کلامهم (فلاسفه) و (حالیه) لیست الآله الّاجزاء من جسم تدبّره (مرجع ضمیرفاعلی : نفس ، مرجع ضمیر مفعولی : جسم) (جواب ان لم یکن :) فایّه حالهٍ تحصل حینئذ (در این هنگام که صورت در نفس نیامده) للنفس نسمّیها ادراکا (مفعول دوّم نسمیها) و (عطف تفسیر ادراکاً) حضور الشی ء عند النّفس و (حالیه) لا یحصل (حضورالشیء...) بمجرّد تحقق ذلک الشی ء (شیء مدرک) فی نفسه (درخارج) و حصول صورته فی مادّته (یعنی خودشیء حاصل شود درخارج) و انها (حالت) ان کانت اضافه محضه فلم لا یکفی ذلک (اضافه) فی ادراک الکلیّات من غیر افتقار الی حصول الصّوره فی النّفس ؟

ص: ۱۶۳

قلنا اذا كانت الصّوره (صورت جزئی) مرتسمه فی آله النّفس كانت فی حكم ان يكون مرتسمه فی النّفس لكون الآله معلوله للنفس و مرتبطه بها بخلاف ما اذا كانت (صورت) متحققه فی نفسها و حاصله فی مادّتها (درماده خودش درخارج) لكونها (صورت) حينئذ (كه درماده خودش حاصل شده) اجنبيه لها لا ـ محاله و لذلك الارتباط (ارتباط بين نفس وآلت) كانت النّفس مدركه للآلات من دون توسّط آلات اخری بل بنفس تلك الآلات (صورت كليه آلت طبق مبنای مشاء/ خود آلت طبق مبنای اشراق، خواجه وصدرا)

متن درس شوارق الإلهام(لاهیجی)– جلد سوم – بخش دوم استاد حشمت پور – یکشنبه ۱۳ اسفند ماه ۹۱/۱۲/۱۳

.Your browser does not support the audio tag

قوای نفس ناطقه انسانی :

درعنوان قوای نفس ناطقه آمده نه قوه ای حیوانیه چراكه قوای نفس عام است شامل قوای نباتی، قوای حیوای وقوای انسانی هرسه می شود.

قوای نفس ناطقه انسانی سه قسم است :

۱. قوای نباتی كه شامل غاذيه، ناميه ومولده است (غاذيه وناميه حافظ شخص ومولده حافظ نوع است)؛

۲. قوای حيوانی كه شامل قوای محركه ودراكه است (ودرّاكه يا ظاهری است وياباطنی)؛

۳. قوه ای انسانی كه همان عاقله است.

قوای نباتی :

الف) غاذيه : قوه ای است كه تغذيه ای نبات، حيوان وانسان را به عهده دارد وغذای بالقوه را تبديل به غذای بالفعل می كند، بعبارت ديگر غذای بالقوه را شبيه عضو مغتذی می كند؛ چرا كه مثلاً انسانی غذای را كه می پزد ومی خورد غذای بالقوه است وقوه ای غاذيه با فعل وانفعالات كه روی غذای بالقوه انجام می دهد آنرا شبيه عضو مغتذی می كند.

ص: ۱۶۴

كارهای قوه ای غاذيه :

۱ــ الف) جوهر بدن را تحصيل می كند به اين صورت كه غذای خورده شده را تبديل می كند به خون وخلط كه بالقوه شبيه عضو غذا گير است.

۲ــ الف) غذای را كه بالقوه است واندك شبيه عضو غذا گير شده يعنی خون وخلط را الصاق می كند به عضو غذا گير.

۳ـ الف) روی غذای الصاق شده کار می کند تاشبیه به عضومغتذی شود، دراین جا است که ترمیم مایتحلل انجام می گیرد وتغذیه تمام شود.

کارهای سه گانه غاذیه یا توسط خود غاذیه انجام می شود یعنی غاذیه این سه کار را انجام می دهد ویا اینکه سه قوه این کارها را انجام می دهد وغاذیه آن سه قوه را به خدمت می گیرد.

اختلال غاذیه : قوه ای غاذیه ممکن است در هریک از کار های سه گانه اختلال داشته باشد، ودرنتیجه انسان مثلا به سه نوع مریضی مبتلا شود

۱. مرض اُطرُقیا : وقت که غاذیه نتواند غذا یعنی خون وخلط تهیه نماید، ویا غذای تهیه شده درعضو غذا گیر نماند، دفع شود، گفته می شود که مرض اطرقیا دارد.

۲. استسقالحمی : استسقا مرضی است که انسان هرچه آب بخورد تشنگی اش رفع نمی شود، استسقا ماده اش یا ذات قوام است ویا ذات قوام نیست، درصورت که ذات قوام باشد یا جزء بدن را می گیرد ویا کل بدن را، اگر ذات قوام نباشد گفته می شود استسقا طبلی، اگر ذات قوام باشد وجزء بدن را بگیرد گفته می شود استسقازقّی واگر ذات قوام باشد وکل بدن را بگیرد گفته می شود استسقا لحمی، که بدن باد می کند ولی رشد نمی کند.

ص: ۱۶۵

۳. مرض برص یـا بهق : غـذای که تهیه می شود وبه عضو مغتـذی الصـاق می گردد چنانچه شبیه به رنگ پوست در نیایـد اگر درصورت باشد برص است واگر درسایر اعضا باشد بهق است.

متن : المسأله الحادیه عشر فی قوی النّفس النّاطقه

و هی علی ثلاثه اقسام احـدها ما (قوای) یعم الحیوان (حیوان ناطق وغیر ناطق) و النّبات و هی الطّبیعیه و یسـمّی النّباتیّه أیضـا لانحصـار قواهـا (نبـات) فیهـا (ما یعنی غاذیه، نامیه ومولـده) و ثانیها ما (قوای) یعمّ الحیوان فقط و هی (قوا) الحیوانیه و لا محاله تکون اخصّ من الاولی (یعنی قوای نبـاتی؛ چرا که فقـط در حیوان وانسـان یافت می شود درحالیکه قوای نباتی هم در نبـات یافت می شود هم در حیوان وهم درانسان) و ثالثها ما (قوای) یخص الانسان و هو القوّه العقلیه و هی اخصّ من الاولیین و الی هذا (سه قسم قوا) اشار بقوله و للنفس (نفس انسانی) قوی یشارک بها غیرها هی الغاذیه و هی الّتی تحیل (متحول می کنـد) الغـذاء الی المشاکله المغتذی و یتم فعلها (۱) بتحصـیل جوهر البـدن (جوهری که می رود تا به شـکل اعضای غذا گیر دربیایـد) و هو الدّم و الخلط الّذی هو شبیه بالقوه القریبه بالمغتذی (متعلق شبیه) (۲) وبالالزاق (الصاق) و هو ان یلصق ذلک الحاصل (جوهرحاصل یعنی خون ودم) بالعضو و یجعله (ذلک الحاصل) جزأ منه (عضو مغتـذی) (۳) و بالتّشبیه (شبیه کند) بالعضو المغتـذی و قـد یخلّ (خلل وارد می شود) بکلّ واحـد من هذه الافعال الثلاثه اما الاوّل فکما فی علّه تسـمی اطروقیا و هی عـدم الغـذاء (غـذا تهیه نمی شود ویـا تهیه می شود ولی درعضو نمی مانـد دفع می شود) و امّـا الثانی فکما فی الاستسـقاء اللّحمی و امّـا الثـالث فکما فی البرص (درصورت) و البهق (درسایربـدن) فهـذه الافعال الثلاثه لثلث قوی هی (قوی) (۱) اما نفس الغـاذیه کما هو الظاهر (۲) او الغـاذیه قوّه اخری یسـتخدمها (یعنی غاذیه قوه ای ست که به خـدمت می گیرد این سه قوه غـاذیه را) و الّتی (صـفت قوه یعنی قوه ای سوّم که) یحصـل منهـا التشبیه یسـمّی مغیّره ثـانیه (درمقابـل مغیره اولی که درمنی تغییر ایجـاد می کنـد) و هی (قوه ای سوّم یـا مغیره ثـانیه) واحـده بـالجنس فی المرکبات المختلفه الاجزاء (بعض از مرکبات اجزاء ندارد مثل حیوانات دریایی ویا جزء دارد ولی اجزایش مختلف نیست مثل خزه)

ص: ۱۶۶

قوای مشترکه ۹۱/۱۲/۱۴

Your browser does not support the audio tag.

قوای مشترکه :

بحث در قوای مشترکه داشتیم که در انسان، حیوان ونبات مشترک است، قوه ای غاذیه بیان شد، قوه دوم نامیه است که کار نمو بدن انسان، حیوان ونبات را به عهده دارد به این صورت که غذای بالفعل را از غاذیه می گیرد و با نظم خاص که طبیعت تعین می کند دراقطار ثلاثه اجزای جسم مغتذی پخش می کند، اگر به صورت نا مناسب ونامنظم پخش شود چاقی است، که طول یاعرض یا هردو اضافه می شود ولی نمو رشد جسم در اقطار ثلاثه است، واین رشد را هم طبیعت تعیین می کند.

فرق غاذیه ونا میه : فرق غاذیه ونامیه در این است که اوّلاً نامیه رشد دراقطار ثلاثه را بعهده دارد ولی غاذیه اجزای تحلیل رفته را ترمیم می کند وثانیاً نامیه رشد اجزا اصلی را به عهده دارد که از منی بوجود آمده و عبارت اند از عظم، عصب. ولی غاذیه اجزای فرعی را که از غذا بوجود آمده تامین می کند.

قوه ای مولده : سوّمین قوه ای مشترک بین انسان، حیوان وانسان قوه ای مولده است که کارش تامین نطفه در انسان وحیوان وبذر درنبات است، به این صورت که اوّلاً روی غذای آمده تاثیر می گذارد و بزر را که اعم از نطفه وبذر است تأمین می کند وثانیاً روی بزر آماده تأثیر می گذارد وآنرا تفصیل می د هد به اجزای مختلف وهیات مناسب اجزا.

تفصیل مطلب : غذای که چهار مرحله ای هضم را گذارنده وبه اصطلاح هضم تام پیدا نموده است، قوه ای مولده روی آن تأثیر می گذارد وجزء آنرا جدا می کند تا نطفه را که مبداء برای فرد دیگری است تحصیل کند، حال یا فرد دیگر از همان نوع مثل نطفه ای انسان که فردی از انسان می شود ویا فرد دیگر از همان جنس است مثل نطفه ای قاطر که از اسب ولاغ بوجود می آید.

ص: ۱۶۷

فعالیت بعدی مولده کار روی نطفه است که تا آنرا آماده ای هیئات کند که پیدا می کند، به این صورت که اوّلاً کیفیت مزاجی که برای هریک از اعضا لازم است آماده می کند مثلاً کبد مزج خیل حارّ می طلبد ومغز مزاج بسیار بارد می خواهد وثانیاً صورت مناسب هریک از اعضا واجزاء به آن می دهد.

سؤال : آیا این سه کار توسط یک قوه انجام می شود ویا توسط سه قوه ؟

جواب : این سه کار توسط سه قوه انجام می شود یک قوه ای محصله که در بیضتین است وتفرید اجزای غذا می کند ودوقوه ای دیگر که دررحم مادر است؛ یکی قوه ای مفصله که مزاج های خاص را در جای مربوطه تعبیه می کند، کیفیت مربوط به استخوان را درجای می برد که استخوان درست می شود وکیفیت مربوط به عصب را درجای می گذارد که عصب ساخته می شود وهکذا، ودیگری قوه ای مصوّره است که صورت مخصوص هریک اعضا را به کیفیات آماده شده می دهد.

متن : النامیه و هی التی تداخل الغذاء بین اجزاء المغتذی فیزید (اضافه می کند) بنسبه طبیعیّه فی الاعضاء الاصلیّه المتولده من المنی کالعظم و العصب (که از مغز می آید واز جنس مغز است ودربدن پخش می شود) و الرّباط. و المولده و هی قوه شانها (۱) تحصیل البزر (اعم از نطفه وبذر) (۲) و تفصیله الی اجزاء مختلفه و هیآت متناسبه (مناسب اجزا) و ذلک (تحصیل کردن وتفصیل نمودن) بان (۱) یفرد جزءا من الغذاء بعد الهضم التّام (که درچهار مرحله صورت می گیرد) لیصیر مبدأ لشخص اخر من نوع المغتذی (شخص غذا گیر) او جنسه (۲) ثم تفصّل ما (آنچه را) فیه (جزء) من الکیفیّات المزاجیّه (مثلاً مزاج که در کبد است درغایت حرارت است ومزاج که درمغز است درغایت برودت است) فیمزجها تمزیجات بحسب عضو عضو (۳) ثم یفیده (جزء) بعد الاستحالات (تحولات) الصّور (مفعول دوّم تفید) و القوی و الاعراض الحاصله (صفت صور، اعراض وقوی) للنوع الّذی انفصل عنه البزر او لجنسه. و المحقّقون علی ان هذه الافعال (افعال مولده) مستنده الی قوی ثلث علی ما عرف فی الانسان و کثیر من الحیوانات : الاولی الّتی (صفت قوه ای محذوف) تجذب الدم (غذای که به صورت دم در آمده) الی الاثنین و یتصرّف فیه (دم) الی ان یصیر منیا و هی (اولی) لا تفارق الانثیین و تخصّ باسم المحصّله. و الثانیه (مبتدا) التی (خبر، صفت قوه ای محذوف) یتصرف فی المنی فتفصّل کیفیّاتها المزاجیه و تمزجها (کنار هم قرار می دهد، منظم می کند) تمزیجات بحسب عضو عضو، فتعیّن (قوه) مثلاـ للعصب مزاجا خاصا و للشریان مزاجا خاصا و للعظم مزاجا خاصا و بالجمله تُعِدُّ مواد الاعضاء و یخصّ هذه (ثانیه) باسم المفصّله و المغیره الاولی (درمقابل مغیره ای اولی که از عساکر قوه ای غاذیه است وغذای آماده را شبیه عضو مغتذی درست می کند) تمیزا (وجه تسمیه مغیره اولی) عن المغیره التی هی من جمله الغاذیه (از عساکر غاذیه است) و ذلک (که اولی گفته می شود) لتقدّمها فی بدن المولود.

ص: ۱۶۸

متن درس شوارق الإلهام(لاهیجی)– جلد سوم – بخش دوم استاد حشمت پور – یکشنبه ۲۰ اسفند ماه ۹۱/۱۲/۲۰

.Your browser does not support the audio tag

قوای نفس ناطقه :

گفتیم که درقوه ای مولده قوه ای وجود دارد به اسم مصوّره که کار صورت گری بذر ونطفه را به عهده دارد ووقت که بذر ونطفه استعداد صورتی را پیدا نمود قوه ای مصوّره به آن پاسخ می دهد وصورت مناسب را به آن عطا می کند، آنهای که این قوه را قبول ندارند دوتا اشکال بر آن وارد نموده اند.

اشکال اوّل : قوه ای مصوّره یک قوه ای بدون شعور است وکارهای که به آن نسبت داده می شود از یک موجود ذی شعور هم بر نمی آید.

اشکال دوّم : درباب منی حیوان وانسان دو قول است؛ یک قول اینکه نطفه ومنی واز انثیین گرفته می شود ومتشابه است، قول دوّم این است که منی ونطفه از تمام اجزای بدن گرفته می شود ودرآن اجزای مختلف وجود دارد ولو متشابه بنظر می رسد [۱]

. پس جسم منی متشابه الاجزاء است ویا متشابه الامتزاج است وقوه ای مصوّره در چنین جسمی حلول کرده وطبق قانون که بسیط به بسیط فقط شکل کره می دهد دراین صورت باید منی به شکل کره دربیاید وچون مصوّره هم بسیط است ومنی هم بسیط است، این درصورت که منی متشابه الاجزاء باشد، امّا درصورت که منی متشابه الامتزاج باشد هر جزئی عضو بسیط است ومصوّره به آن شکل کره می دهد وتمام اجزاء شکل کره خواهد داشت، که بهم چسپیده اند.

والحاصل ... : خلاصه اولاً این صور عجیبه که در انسان واجزای درخت مثلا وجود دارد نمی تواند کار قوه ای مصوّره باشد که موجود بی شعور است، وثانیاً قابل که منی باشد هم بسیط است وفقط شکل کره را قبول می کند. پس هم از جهت فاعل مشکل داریم وهم از جهت قابل.

ص: ۱۶۹

جواب از اشکال اوّل : اینکه قوه ای مصوّره نمی تواند چنین کاری انجام دهد صرف استبعاد است، بله درصورت که قوه ای مصوّره بدون مدد از حق تعالی چنین کاری نمی تواند انجام دهد ولی قوه ای مصوّره فقط واسطه ای فیض است که حق تعالی کار های پیچیده را از طریق آن انجام می دهد. پس قوه ای مصوّره مسخر حق تعالی است ومبدأ فاعلی درحقیقت حق تعالی است.

جواب اشکال دوّم : اوّلاً برای ما ثابت نشده که قوه ای مصوّره بسیط باشد وثانیاً تشابه اجزای منی برای ما ثابت نیست، ولی قبول می کنیم که هم مصوّره بسیط باشد وهم اجزای منی متشابه باشد دراین صورت باید ببنیم که مصوّره درچه چیزی فعالیت می کند، در شی بسیط فعالیت می کند ویا درشیء مرکب؟ حق این است که مصوّره در شیء مرکب فعالیت می کند؛ چرا که منی از اجزای مختلف بدن حاصل می شود ولذا نباید بگوییم که شکل کره به آن می دهد، بلکه مصوّره کارش صورت گری

است واجزای مختلف طبق استعدادی که دارند هر کدام شکل مناسب را از آن می پذیرد.

متن : مع انّهـا (قوه ای مصوّره) حـاله فی جسم (منی) متشـابه الاـجزاء (درصورت که از انثیین گرفته شـده باشـد) او متشـابه الامتزاج (درصورت که از اعضا مختلف بـدن گرفته شـده باشد که در این صورت اجزاء مختلف است ولی امتزاج متشابه دارد یعنی یـک چیز بنظر می رسـد) علی اختلاف الرّأیین فعلی الاول یلزم ان یکون الشـکل الحادث من فعل المصوّره فی المنی هو الکره علی ما هو شان القوه (قوه بسـیط) الغیر الشاعره فی الماده المتشابهه و علی الثانی یلزم ان یحصل کرات مضـمومه بعضـها الی بعض و الحاصل ان ما یـدرک بعلم التّشـریح من الصّور (شـکل های مختلف اجزا) و الکیفیات (مثلا درکبـد حرارت غلبه دارد ودر مغز برودت) و الاوضاع (مثلا معـده دروسط است و...) فی بـدن الانسان یمتنع ان یجعل فعل القوه المصوره فی ماده المنی امـا من جهه الفاعـل (قوه ای مصوّره) فلکونه عـدیمه الشـعور و امّا من جهه القابل (منی) فلکونه متشابها و الجواب عن الاول انّه اسـتبعاد و انما یمتنع لو لم یکن ذلک (انجا این کار) باذن خالقها بمعنی (معنای منفی یعنی یکن ذلک...) انه خلقها (مصوّره) لـذلک (انجام این کار) و اوجدها کذلک (فاعلاً لهذ الافعال) کما اشار إلیه الشـیخ فی الشـفا حیث اشار الی فعل القوه المصوّره من « انه (فعل مصوّره) افاده اجزاء البزر (اعم از بـذر ومنی) فی الاسـتحاله الثّانیه (اسـتحاله اولی تبـدیل غذا به منی است واسـتحاله ای ثانیه تبدیل منی است به اجزاء) صورها (فاعل افاده) من (بیان اجزاء) القوی (مثلا قوه غاذیه و...) و المقادیر (مثلا پابزرگ تر از دست باشـد) و الاعـداد (مثلا انگشت پنـج تا باشد) و الاشـکال (مثلا شـکل فلان عضو چگونه باشـد) و الخشونه (مثلاً ناخن تیز باشـد) و الملاسه (کبـد صاف وهموار باشـد مثلاً) و ما یتّصل بذلک (یعنی آنچه که شبیه ایـن هـا اسـت) متسـخره تحت المنفرد بـالجبروت (خداونـد تعـالی جبّار است یعنی جبران کننـده ای تمـام نـواقص وبقیه ای موجودات اگر جبران کننـده انـد تحت تسـخیر او است پس خداونـد منفرد در جبروت است) » و عن الثـانی انه لو سـلم بساطه القوه المصوّره و تشـابه اجزاء المنی فلاـ خفـاء فی انّه من اجسـام مختلفه الطّبائع (چون اگر گفتیم که منی از اجزاء مازاد غـذای بالفعـل ساخته می شود، این اجزاء درهر عضو شبیه همان عضو است) و حینئـذ (که اجزاء منی از اجسام مختلفه است) لا یلزم ان یکون الحیوان کره او کرات اذ لاـ یلزم ان یکون فعـل القوه فی المرکّب فعلها فی واحـد واحـد من الاجزاء (بلکه درهمه ای مرکب یک فعل دارد وهرکدام از اجزاء طبق استعدادی که دارد شکل می پذیرد) کما مرّ

ص: ۱۷۰

متن درس شوارق الإلهام(لاهیجی)– جلد سوم – بخش دوم استاد حشمت پور – دوشنبه ۲۱ اسفند ماه ۹۱/۱۲/۲۱

.Your browser does not support the audio tag

قوای نفس حیوانی :

بحث در قوای نفس داشتیم قوای نفس انسانی بیان شد حال به بیان قوای حیوانی می پردازیم که دریک تقسیم کلی به دوقسم ادراکی وتحریکی تقسیم می شود ودرتقسیم بعدی خود وقوای ادراکی جزئی به دو قسم ظاهری وباطنی تقسیم می شود، که به ترتیب به هرکدام می پردازیم.

اوّلین قوه ای ظاهری قوه ای لامسه است یعنی عام است و همه ای حیوانات لامسه را دارند، بخاطر این که به حیات حیوانات کمک می کند؛ زیرا که اولاً لامسه طلیعه وپیشرو است، از همه ای منافع ومضارّ خبر می دهد وبقیه ای قوا را به فعالیت وا می دارد ولذا باید وجود داشته باشد تا حیوان هلاک نشود، سرما وگرما ومنافع ومضارّ را حس کند ودر مقابل آن واکنش مناسب نشان دهد، امّا بعض قوای دیگر در بعض حیوانات وجود ندارد مثلاً عقرب چشم ندارد ویا برخی از حیوانات شامه را ندارد. وثانیاً لامسه بدون جانشین است هیچ قوه ای نمی تواند جای آن را بگیرد امّا قوای دیگر جانشین دارد مثلاً ذائقه که تاحدی به حیات کمک می کند، تشخیص می دهد غذای سالم را از غیر نا سالم می تواند شامه وباصره جانشین آن باشد.

قوه ای لامسه درحیوانات مثل غاذیه درنفوس ارضی است، همان گونه که همه ای نفوس ارضی غاذیه را دارند وممکن است قوه ای بالاتر از آنرا نداشته باشند ولی عکس آن ممکن است که قوه ای بالاتر را داشته باشند ولی قوه ای غاذیه را نداشته باشند. نفوس حیوانی هم لامسه را دارند ولی ممکن است قوه ای بالاتر از آن را نداشته باشند وعکس آن ممکن نیست که قوه ای بالاتر را داشته باشند ولی لامسه را نداشته باشند.

ص: ۱۷۱

متن : و امّا قوّه الادراک للجزئی فمنه اللّمس و هو اوّل الحواس الّذی یصیر به الحیوان حیوانا فانّه کما ان کلّ ذی نفس ارضیّه (درمقابل نفس سماوی : نفس نباتی، حیوانی وانسانی) فان له قوه غاذیه و یجوز ان یفقد قوهً قوهً من الاخری و لا ینعکس (که قوه ای بعدی را داشته باشد ولی قوه ای قبلی را نداشته باشد) کذلک کلّ ذی نفس حیوانیه فله حس اللّمس و یجوز ان تفقد قوهٌ (قوه ای غاذیه، منظور این است که قوه ای غاذیه را داشته باشد ولی قوه ای بالاتر را نداشته باشد) قوهً من الاخری (مثل اینکه حیوان قوه ای عاقله را که از نفس انسانی است نداشته باشد) و لا ینعکس (که نفس انسانی قوه ای نفس حیوانی را نداشته باشد) و ذلک (اینکه حیوان از قوه ای لمس خالی نیست) لان ترکبه (حیوان) الاوّل هو من الکیفیات الملموسه فان مزاجه منها (کیفیات) و فساده (مزاج) باختلالها (کیفیات) و الحس طلیعه (پیش رو است، آن لشکری که جلو تر از لشکر اصلی حرکت می کند تا موقعیت را کنترل کند) را للنّفس فیجب (۱) ان یکون الطّلیعه الاولی هو ما یدلّ (راهنمایی می کند حیوان) علی ما یقع به الفساد و یحفظ به الصّلاح (۲) و ان یکون قبل الطّلائع (طلائع دیگر راهنمایی می کند برای امور بعد از حیات) التی یدل علی امور یتعلّق ببعضها منفعه خارجه عن القوام او مضره خارجه عن الفساد. و الذّوق و ان کان دالّا علی الشّی ء الّذی به یستبقی الحیاه من المطعومات فقد (یعنی ولکن) یجوز ان یعدم الذّوق و یبقی الحیوان حیوانا فان الحواس الاخری (

مثلا شامه وباصره) ربما اعانت على ارتياد (طلب) الغذاء الموافق و اجتناب المضار لكنها لا تعين على معرفه ان الهواء المحيط بالبدن مثلا محرق (سوزاننده) او مجمد (يخ زننده)

ص: ۱۷۲

متن درس شوارق الإلهام(لاهیجی)– جلد سوم – بخش دوم استاد حشمت پور – سه شنبه ۲۲ اسفند ماه ۹۱/۱۲/۲۲

Your browser does not support the audio tag.

قوای حیوانی :

بحث دراین داشتیم که لامسه اولین حس است برای حیوان به این معنا که تمام حیوانات باید از این حس برخور دارباشد، نه اینکه اوّلین حس باشد که خلق شده است.

دلیل : قوام حیوان به غذا است وقوام غذا به کیفیات ملموسه یعنی کیفیات که باید با لامسه درک شود. پس قوام بدن به لامسه است، بعبارت دیگر برای اینکه حیوان هلاک نشود احتیاج به غذا دارد وقوام غذا به کیفیات ملموسه است ویا با کیفیات ملموسه مناسبت دارد، که با لامسه درک می شود. پس حیوان احتیاج به لامسه دارد. خلاصه چون حیوان احتیاج به مقوّم دارد که غذا باشد احتیاج به لامسه دارد. امّا طعوم که بواسطه ذائقه درک می شود از طیبات وزینت غذا است نه مقوّم وضروری غذا لذا اگر نباشد غذا اختلال پیدا نمی کند. به همین جهت اگر ذائقه نباشد حیوان هلاک نمی شود.

دوحالت در ما غذا می طلبد یکی جوع که امور یابس وحارّ را طلب می کند ودیگری عطش که امور رطب وبارد را طلب می کند وحارّ وبارد ورطب ویابس از کیفیات ملموسه اند که توسط حس لامسه درک می شوند.

متعلقات لامسه : آنچه که متعلق لامسه است یا بدون واسطه متعلق لامسه است مثل حرارت ویا با واسطه متعلق لامسه است مثل لینت که جسم اوّل باید رطوبت داشته باشد تا لینت آن درک شود ویا باید یبوست داشته باشد تا صلابت آن درک شود. پس لینت وصلابت ملموس با واسطه است ویبوست، رطوبت، حرارت وبرودت ملموس بدون واسطه است.

ص: ۱۷۳

معنای دیگری برای واسطه داشتن : شیء خارجی درلامسه تاثیر می گذارد ولامسه منفعل می شود وما انفعال را درک می کنیم مثلاً حرارت دربدن ما تأثیر می گذارد وصورت از آن در ذهن نقش می بندد وما بواسطه آن صورت شیء خارجی را درک می کنیم پس حرارت مدرک باواسطه است.

خلاصه : محسوس بالذات دومعنا دارد : ۱. محسوس که هیچ واسطه نداشته باشد مثل صورت ذهنی؛ ۲. محسوس که توسط کیفیت دیگر درک نشود مثل حرارت و... که خودش حس می شود بدون وساطت کیفیت دیگر، هرچند صورت ذهنی واسطه ای درک آن است.

متن : و بالجمله فان الجوع شهوه (میل دارد، می طلبد) الیابس الحار و العطش شهوه البارد الرطب و الغذاء بالحقیقه ما یتکیّف بهذه الکیفیّات الّتی یدرکها اللّمس و اما الطّعوم فتطیبات (کمال به غذا می دهد، زینت غذا است) فلذلک کثیرا ما یبطل حسّ الذّوق لآفه تعرض و یکون الحیوان باقیا فاللّمس هو أوّل الحواس (حواس اولیه است) و لا بدّ فیه لکلّ حیوان ارضی و امّا الامور الّتی یلمس فان المشهور من امرها (مشهور درباره ای این امور این است که) انها الحراره و البروده و الرّطوبه (بمعنای

سهولت شکل پذیری، نه بمعنای تری) و الیبوسه (بمعنای عسرتشکل، نه بمعنای خشکی، مثل جیوه که خشک نیست ولی عسر تشکل دارد) و الخشونه (زبری) و الملاسه (صافی، همواری) و الثقل و الخفه و امّا الصّلابه (محکمی) و اللّین (شلی) و اللّزوجه (چسپنده گی، کشنده گی مثل موم) الهشاشه (تردی وشکننده گی) و غیر ذلک فانها تحسّ تبعا لهذه المذکوره. فالحراره و البروده کلّ منهما یحسّ بذاته لا لما یعرض فی الآله من الانفعال بها (یعنی لازم نیست که اولاً انفعال بشود وبواسطه ای انفعال حرارت وبرودت درک شود، بلکه درهمان موقع انفعال درک می شود) و اما الصّلابه و اللّین او الیبوسه و الرّطوبه فنظن انها لا تحسّ لذاتها بل یعرض من الرّطوبه ان یطیع لنفوذ ما ینفذ فی جسمه و یعرض للیبوسه ان یعصی فیجمع العضو الحاس و یعصره و الخشونه أیضا یعرض له مثل ذلک بان یحدث الاجزاء النّاتئه) بر آمده) عصرا (فشار دادن) و لا یحدث الغائره (اجزای فرورفته) شیئا و الاملس یحدث ملاسه و استواء و امّا الثقل فیحدث تمددا الی اسفل و الخفه خلاف ذلک (کشش به سمت بالا)

ص: ۱۷۴

اولی وعام بودن لامسه ۹۱/۱۲/۲۷

.Your browser does not support the audio tag

اولی وعام بودن لامسه :

گفته شد که لامسه درتمام بدن پخش است وتمام بدن لامسه دارد مگر آن قسمت های که لامسه برای آن مضر است.

مؤید از کلام ابن سینا : خداوندتعالی تمام پوست بدن را دارای قوه ای لامسه آفریده است، امّا بقیه قوا تمام بدن را پوشش نمی دهد بلکه هرکدام موضع خاص خود شان را دارند؛ چرا که ضرر های بدن حیوان ار تهدید می کند که اگر به عضو از اعضای بدن وارد شود بر تمام بدن وارد می شود وباید قوه ای باشد تا بدن را از آسیب ها محفوظ دارد، که آن قوه لامسه است.

آسیب ها دو جور است؛ برخی از دور مشخص است مثل سنگ که از دور می آید ولذا لازم نیست که خداوند تعالی تمام بدن انسان را چشم بسازد، وبرخی از آسیب ها از دور مشخص نیست بلکه وقت که با بدن انسان مجاور شود مشخص می شود، ولامسه ای انسان وقت خطر را درک می کند که با بدن انسان مجاور شود، حال اگر تمام بدن انسان لامسه داشته بدن انسان محفوظ می ماند امّا اگر قسمت از بدن انسان لامسه فقط همان قمست خطر را دفع می کند واز خطر محفوظ می ماند امّا سایر قسمت ها که لامسه ندارد از خطر دوری نمی کند وبدن آسیب می بیند، وبرای اینکه بدن آسیب نبیند باید تمام بدن لامسه داشته باشد. ولامسه بگونه ای است که تمام آنچه که مجاور بدن است از محسوسات درک می کند حتی صوت که با مجاورت احساس می شود لامسه است که احساس می کند.

ص: ۱۷۵

آنچه که مشهور است وجود پنج حس ظاهری درحیوان است، چهار تا از این پنج حس روشن است که نوع اند ودارای افراد؛ سامعه، باصره، شامه وذائقه هر کدام یک نوع اند و دارای افراد، اگر لامسه هم یک نوع باشد ودارای افراد حواس پنج تا خواهد بود، چنانچه مشهور است، امّا اگر لامسه جنس باشد که تحت آن نواع باشد باید ببنیم که چند نوع تحت آن است.

انواع لامسه :

ابن سینا وصدرا معتقد اند لامسه جنس است وتحت آن انواع ذیل :

۱.لامسه ای که مضادّه ای بین حرارت وبروت را تشخیص می دهد؛

۲. لامسه ای که مضادّه ای بین یبوست ورطوبت را تشخیص می دهد؛

۳. لامسه ای که مضادّه ای بین ملاست وخشونت را تشخیص می دهد؛

۴. لامسه ای که مضادّه ای بین صلابت ولین را تشخیص می دهد؛

۵. لامسه ای که مضادّه ای بین خفت وثقل را تشخیص می دهد.

سؤال : اگر لامسه دارای انواع است چرا ما نمی توانیم این انواع را از هم جد نماییم ؟

جواب : چون تمام بدن ما قوای لامسه ای پنجگانه ار دارد ما نمی توانیم از این قوا را از هم جدا نماییم؛ مثلاً در زبان هم لامسه است وهم ذائقه ولی ما نمی توانیم تشخیص دهیم که کدام درک می کند؛ چرا که آلت لامسه وذائقه یکی است. پس علت فرق گذاشتن بین قوا آلات قوا است ولامسه چون آلتش در تمام بدن پخش است ما نمی توانیم بین انواع آن تمیز دهیم.

ص: ۱۷۶

سؤال : آیا پنج لامسه یک آلت دارد ویا پنج آلت ؟

جواب : نمی دانیم احتمال دارد آلت واحده بین پنج تا لامسه مشترک باشد واحتمال هم دارد که آلات متعدد داشته باشیم ولی ما نمی توانیم بین آلات شان تقسیم وتمایز اشکار بیابیم.

نکته : گاهی از اوقات قوه ای به امری بدون واسطه تعلق می گیرد وآنرا درک می کند وبا درک آن چیزهای دیگری را هم درک می کند مثلاً سامعه ای ما صوت را درک می کند، امّا این صوت یا زیر است ویا بم و بلند است ویا آهسته و... آنچه که مدرک سامعه ای ما است هما مدرک اولی است که صوت بودن باشد امّا بقیه مدرک اولی نیست.

اینکه قوه ای لامسه چهار قوه ویا پنج قوه است به این جهت است که مدرکات اولیه لامسه مختلف است وادراک شان هم مختلف است ومبدا ادراک های مختلف می خواهد. پس اختلاف مدرکات اولیه باعث اختلاف ادراک می شود، نه انیکه اختلاف مدرکات مطلقا باعث اختلاف ادراکات شود.

متن : قال الشیخ و من خواص اللّمس (قوه ای لامسه) ان جمیع الجلد الّذی یطیف بالبدن حساس باللّمس و لم یفرد له (لمس) جزء منه (بدن) و ذلک (اینکه برای لمس جزء خاص از بدن تعیین نشده بلکه تمام بدن لامسه دارد) لان هذا الحسّ لما کان طلیعه (پیش رو) تراعی (مراقبت می کند) الواردات علی البدن الّتی تعظم مفسدتها ان تمکنت من ایّ عضو وردت علیه (جواب لما :) وجب ان یجعل جمیع البدن حسّاسا باللمس لانّ الحواس الأخری قد یتأدّی إلیها (حواس دیگر) الاشیاء من غیر مماسه و من بعید فیکفی ان یکون آلتها (حواس اخری) عضوا واحدا اذا ورد علیه (حاسه) المحسوس الّذی یتصل به ضرر عرفت النّفس ذلک فاتقته (پرهیز می کند نفس از آن ضرر) و تنحت (دور می کند) بالبدن عن جهه فلو کانت الآله اللّامسه بعض الاعضاء (تمام پوست بدن نبود) لما شعرت النّفس الّا بما یماسها وحدها (قسمت های که لامسه دارد) من المفسدات و فی تعدده (لامسه) و وحدته نظر: الجمهور علی ان اللامسه قوه واحده بها یدرک جمیع الملموسات کسائر الحواس (که قوه ای واحد اند وتمام مدرکات شان ار درک می کند) فان اختلاف المدرکات لا یوجب اختلاف الادراکات لیستدل بذلک (اختلاف ادراکات) علی تعدّد مبادیها. و ذکر فی القانون ان اکثر المحصّلین علی ان (بر این عقیده اند) للّمس قوی اربع. و قال فی الشفا و یشبه ان یکون قوی اللّمس قوی کثیره کلّ واحده منها یختص بمضادّه (مضادّه بین حرارت وبرودت و...) فیکون ما یدرک به المضاده التی بین الثقیل و الخفیف غیر الّذی یدرک به المضاده التی بین الحار و البارد فان هذه (افعال چهار گانه یا پنجگانه) افعال اولیه للمس یجب ان یکون لکلّ جنس منها قوه خاصه الاّ ان هذه القوی لما انتشرت فی جمیع الآلات بالسّویه ظُنت (گمان می شود) قوه واحده کما لو کان اللّمس و الذوق منتشرین فی البدن کله انتشارهما فی اللّسان یظنّ مبدؤهما (لمس وذوق) قوه واحده فلمّا تمیزا فی غیر اللسان عرف اختلافهما. و لیس یجب ضرورتاً ان یکون لکل واحده من هذه القوی (قوای لامسه) آله تخصّها بل یجوز ان یکون آلهٌ واحده مشترکه لها (متعلق یکون) و یجوز ان یکون (یتحقق) انقسام فی الآلات (یعنی انقسام آلات مختلف درست کرده ولی انقسام محسوس نیست) غیر محسوس (صفت انقسام)

چگونگی استماع ۹۲/۰۱/۱۷

Your browser does not support the audio tag.

چگونگی استماع :

بحث درسمع داشتیم وانیکه آیا ستماع بواسطه ای هوا انجام می شود ویا نیاز به واسطه نیست، گروهی معتقد اند که اگر واسطه جسم رطب سیّال نباشد صوت شنیده نمی شود، گروه دوّم معتقد اند که نیازی بواسطه نیست، حق این است که واسطه نیاز است واین واسطه باید جسم رطب سیّال باشد، حال چه این جسم رطب سیّال هوا باشد و چه آب باشد فرق نمی کند.

دلایل گروهی که معتقداند نیازی به واسطه نیست :

دلیل اوّل : تصور می کنیم که صوت بواسطه ای هوا منتقل شود به گوش وفرض هم می کنیم که صوت بدون واسطه ای هوا به گوش برسد، حال می بینیم که کدام یک از دوفرض با واقع بشتر ساز گار است.

درصورت که صدا بواسطه ای هوا به گوش منتقل شود، به این نحو که با قلع وقرع که انجام می گیرد هوا متموج شود وهوای متموج شده هوای مجاورش را متموج نماید وهکذا تا تموج هوا برسد به هوای که در داخل گوش است وآنرا متموج نماید آنگاه صدا شنیده شود، در این صورت اوّلاً ـ دوری ونزدیکی صوت را نمی توانیم تشخیص دهیم وثانیاً جهت صوت را نمی توانیم تشخیص دهیم؛ چرا که آنچه که به پرده ای صماخ می رسد تموج هوای داخل گوش است، نه تموج هوای که در محل قلع وقرع بوجود آمده است، بلکه تموج هوای مجاور قلع وقرع از بین رفته است. ولی سامع هم دوری ونزدیکی صدا را تشخیص می دهد وهم جهت صدا را . پس صوت بدون واسطه شنیده می شود.

ص: ۱۷۸

جواب : وقت که از عوارض در آینده بحث می کنیم در باره ای مسموعات واینکه چگونه قرب وبعد را تشخیص می دهیم بحث می کنیم، وثابت می نماییم که این مساله با وساطت هوا منافات ندارد.

دلیل دوّم : گاهی وقت که مؤذن اذان می گوید باد از جانب سامع می وزد وبه جانب مؤذن حرکت می کند، مثلا سامع در دست راست است ومؤذن در دست چپ وباد از دست راست می وزد وصدای مؤذن را به سمت چپ می برد، دراین صورت اگر بگوییم هوا متموج می شود وهوای مجاورش را متموج می کند وهکذا تا به گوش ما برسد، سامع نباید صدای اذان را بشنود؛ چرا که باد صدای مؤذن را به سمت دیگری غیر از مکان سامع می برد، درحالیکه سامع صدای اذان را می شنود.

جواب : این بیان دلیل است بر مدعای ما که صدا بر موج سوار می شود وبه گوش می رسد؛ چرا که وقت باد به صورت مذکور می وزد صدا متشوش شنیده می شود، گاهی از این طرف وگاهی ازطرف دیگر، اگر وهوا وساطت نمی داشت دلیل نداشت که صدا متشوش شود .

دلیل سوّم : حروف به دوقسم صامت وصدا دار تقسیم می شود، حروف صامت مثل د، ط و... آنی الوجود اند وبقا ندارد، حال اگر صدا بواسطه هوا برسد دوصورت دارد یا نباید این حروف اصلاً شنیده شود چرا که بمحض وجود از بین می رود وتموج وانتقال هوا به تدریج صورت می گیرد، ویا اینکه این حروف باید قبل از حروف دیگر شنیده شود، بمحض اینکه ادا شود، قبل از اینکه هوا به گوش ما برسد؛ چون این حروف آنی الوجود اند.

ص: ۱۷۹

جواب : ما وقت که وصول هوای متموج به گوش را بیان نمودیم این اشکال مرتفع گردید؛ چرا که خود هوای مجاور قلع وقرع به گوش ما نمی رسد، بلکه اثرش را هوای مجاورش می دهد وهکذا تا اینکه اثر منتقل شود وهوای گوش ما را متموج نماید. ولذا هرچند حروف صامت درهوای مجاورش از بین می رود ولی اثر آن درهوای بعدی منتقل می شود تا اینکه به گوش برسد وشنیده شود.

متن : و استدل علی بطلان التوقف (توقف استماع بر وساطت هوا) بوجوه : الاوّل انّه (مقدم :) لو کان کذلک (یعنی متوقف باشد، یعنی استماع متوقف بروساطت هوا باشد) (تالی :) لما ادرکنا (۱) جهه الصّوت (۲) وحدّه فی القرب و البعد (بیان ملازمه :) لانّ الواصل لا یکون الّا ما فی الصّماخ و الجواب ما سیأتی فی مبحث المسموعات من بیان سبب ادراک جهه الصّوت و قربه و بعده الثّانی انّا ندرک صوت المؤذن عند هبوب الریاح یمیل عن جهتنا الی خلافها (ریاح) و الجواب انّ ذلک (این وضع) ینبئ عن امکان الوصول (وصول صدا) فی الجمله و ان لم یکن (وصول) علی وجهه (یه همان نحو که صوت صادر شده) و لذا (که لم یکن ...) لا یخلو عن تشوش السّماع الثالث ان الحروف الصّامته الانیه کالتاء و الطاء و الدالّ لا وجود لها الّا فی ان حدوثها فلا بد ان یکون سماعنا ایاها قبل وصول الهواء الحامل لها إلینا و الجواب یعرف ممّا مر (ص۵۲۶) من بیان کیفیه وصول الهواء الی الصّماخ

اقوال درسماع ۹۲/۰۱/۱۸

.Your browser does not support the audio tag

اقوال درسماع :

بحث در این داشتیم که برای استماع نیاز به وساطت هوا است یا نیازی وساطت نیست، گروهی معتقد اند که استماع متوقف بر واسطه است که دلیل وشاهدش گذشت. گروه دیگر معتقد اند که استماع متوقف بر واسطه نیست وبرای این مدعای شان پنج دلیل اقامه نموده اند.

دلیل چهارم : یک کلمه از مجموعه ای حروف تشکیل شده است، یا این مجموعه ای از حروف روی یک قسمت از هوا سوار می شود ومی آید به گوش می رسد ویا روی قسمت های مختلف از هوا سوار می شود وبه گوش می رسد.

اگر روی یک قسمت از هوا سوار شود وبه گوش برسد، این هوا فقط به گوش یک نفر می رسد، نه گوش چند نفر، واگر روی بخش های مختلف هوا سوار شود، این هوا که شعور ندارد لذا ممکن است به گوش یک نفر دوبار وارد شود و یک نفر دوبار بشنود، درحالیکه چنین نیست نه فقط یک نفر می شنود ونه یک نفر دوبار.

به بیان دیگر اگر واسطه مقوّم شنیدن است وصوت روی آن سوار می شود، یا صوت روی یک قسمت از هوا سوار می شود ویا روی چند قسمت از آن لکن التالی بکلا قسمیه باطل فالمقدم مثله.

جواب : ما شق دوّم را انتخاب می کنیم که هوای متعدد این حروف را حمل می کند، امّا لازم نمی آید که یک سامع چند بار بشنود؛ چرا که یک بخش از هوا به گوش آن می رسد ودیگر گوش گنجایش موج های بعدی را ندارد لذا قطعات بعدی هوا وارد گوش نمی شود واگر هم وارد شود باید درطول هم وارد شود، همان قطعه ای اوّل که اثر می گذارد قطعات بعدی اثر جدید ندارد، دنباله ای همان اثر اوّل است به همین جهت چند بار شنیده نمی شود، بله اگر قطعات هوا با فاصله وارد چند بار شنیده می شود وچند صدا خواهد بود.

ص: ۱۸۱

دلیل پنجم : وقت که درون اتاقی باشیم وکسی در بیرون اتاق حرف بزند ما صدایش را می شنویم، درحالیکه دیوار ما را احاطه نموده است وراهی برای عبور هوا نیست، بله منافذ ریز در دیوار است؛ منافذ که در آجر ها وجود دارد ما از طریق این منافذ صدا را می شنویم، این درحالی است که صدا در بیرون شکل خاص پیدا نموده است وما به همان شکل می شنویم وحال آنکه اگر از طریق هوا بشنویم باید وقت که صدا وارد منافذ می شود شکلش را از دست بدهد وما صدا را به شکل دیگری بشنویم، درحالیکه چنین نیست پس هوا دخالت ندارد.

جواب : صوت از منافذ عبور می کند ولو منافذ ریز باشد، به همین جهت است که اگر دیوار اصلاً منفذ ویا منافذ نداشته باشد صدا اصلاً شنیده نمی شود واگر صدا شنیده می شود باید منافذ باشد همین نشان می دهد که باید صدا از طریق هوا به گوش

برسد، والّا در صورت که منفذ نمی بود هم باید صدا شنیده می شد.

اینکه گفتید صدا شکل خاص پیدا می کند مراد شما از شکل خاص چیست؟ اگر مراد این باشد که هوا حقیقتاً شکل پیدا کند مثلاً همان طور که ما کتابت می کنیم هوا همان گونه شکل پیدا کند، در این صورت صدا اصلاً شنیده نمی شود، امّا اگر مراد این باشد که صدا تاثیر می گذارد بر هوا و کیفیت خاص به آن می دهد وهوا با آن کیفیت عبور می کند وبه گوش می رسد، این صحیح است ولی با عبور لازم نیست آن کیفیت را از دست بدهد.

ص: ۱۸۲

از اینکه ما قول اوّل را قبول نمودیم وتثبیت وقول دوّم را باطل کردیم روشن می شود که سماع فقط در جای است که واسطه باشد؛ هوا باشد، ولذا در افلاک استماع نیست. پس اینکه قدما می گفتند ما درافلاک صدای شنیدیم؛ چنانچه فیثاغورث گفته ما از زهره صدای شنیدیم وموسیقی را اختراع نمودیم ، این بیانات رمزی وتمثیلی است ویا از قبیل تخیلات.

متن : الرابع انّ حامل حروف الکلمه الواحده امّا هواء واحدا و متعدد فعلی الاوّل یجب ان لا یسمعها الا سامع واحد و علی الثانی حیث ان یسمعها السّامع الواحد مرارا کثیره و الجواب انّ الحامل لها اهویه متعدده لکن الواصل الی السّامع الواحد جاز ان یکون واحدا و لو فرض تعدّد الواصل إلیه جاز ان یکون السماع مشروطا بالوصول أوّل مرّه فیکون شرط السّماع فی ما بعدها منتفیا الخامس انّا نسمع صوتا من وراء حائل کجدار غلیظ جدّا مع احاطته بجمیع الجوانب و لا یمکن ان یکون ذلک بسبب وصول الهواء الحامل له الی الصّماخ فانّ الهواء ما لم یتشکل بشکل مخصوص لم یتکیف بکلمه مخصوصه و نفوذ الهواء الحامل له باقیا علی تشکّله المخصوص فی الجدار المذکور و منافذه الضّیقه جدّا ممّا لم یعقل و الجواب انّه ان لم یکن هناک منافذ اصلا فلا نسلم السّماع الا تری انه کلما کان المنافذ اقل کان السّماع اضعف و امّا بقاء الشکل فان ارید به حقیقه الشکل الّذی یعرض للهواء فیصیر سببا لحدوث الکیفیه المخصوصه فلا حاجه لنا الی بقائه لانّه من المعدّات و ان ارید به تلک الکیفیه المسبّبه عنه المسمّاه بالصّوت فلا استحاله بل لا استبعاد فی بقائه مع النفوذ فی المضائق هذا و لما ثبت ان سماع الصوت بل حدوثه مشروط بالهواء و نحوه ثبت ان لیس لتماسّ الافلاک صوت و لو فرض لا یمکن وصوله إلینا لامتناع النفوذ فی جرم الفلک فما نسب الی الاقدمین من انهم یثبتون للفلکیات اصواتا عجیبه و نغمات غریبه یتحیر من سماعها العقل و بتعجب منها النّفس و حکی عن فیثاغورس انّه عرج بنفسه الی العالم العلوی فسمع بصفاء جوهر نفسه و ذکاء قلبه نغمات الافلاک و اصوات حرکات الکواکب ثم رجع الی استعمال القوی البدنیه و رتّب علیها الالحان و النغمات و کمل علم الموسیقی فامّا مرموزات و اما من قبیل التخیّلات التی قد مرّت

ص: ۱۸۳

اشکالات قول به خروج شعاع ۹۲/۰۲/۰۱

.Your browser does not support the audio tag

اشکالات قول به خروج شعاع

بحث دراین داشتیم که دیـدن به خروج شـعاع است ویا به انطباع صورت درچشم، قائلین به خروج شـعاع دلیل اقامه نمودند که به ردّ آنها پرداختیم.

درجوب از چهـار دلیـل اوّل شـان گفتیم مـا شـعاع را قبول ولی دیـدن بـا شـعاع حاصـل نمی شود، بلکه شـعاع زمینه ای انطبـاع صـورت را فراهم می کنـد، هم چنین قبـول داریم که نور درچشم است ولی این نور بیننـده نیست، همین طور تشـکیل مخروط قابل قبول است بنحوی که زاویه مخروط درچشم باشـد و شـیء مرئی در زاویه مخروط دیده شود، امّا این فقط زمینه ای انطباع را فراهم می کند وابصار با انطباع حاصل می شود.

اینکه قـائلین به شـعاع معتقـد انـد نوری از چشم خارج می شود صـحیح نیست؛ چرا که نور عرض است وعرض بـدون موضوع نمی توانـد باقی بمانـد وچنانچه نور منتقل شود لازم می آیـد که درهنگام انتقال عرض بـدون موضوع باشد که صـحیح نیست. طبق همین مبنا قدما درباب اضائه خور شـید معتقد اند که وقت که شـی مرئی در مقابل خورشید قرار گرفت این مقابله زمینه را فراهم می کنـد در شـیء نور ایجاد شود. پس نور از خورشـید هم خـارج نمی شود، علاـوه بر اینکه خورشـید کوکب است از عناصر نیست که حرارت ونور ایجاد کند.

دلایل بطلان خروج شـعاع (تا حالا دلایل اصحاب شعاع را باطل نمودیم، حال می پردازیم به اینکه خود این نظر صرف نظر از دلایل آن فی نفسه هم باطل است) :

ص: ۱۸۴

دلیل اوّل : این شعاع که می گویید از چشم خارج می شود، آیا عرض است ویا جوهر؟ اگر بگویید عرض است صحیح نیست؛ چرا که عرض لاـزم اصـلاً خـارج نمی شود وعرض مفارق با خارج شـدنش باطل می شود؛ زیرا که عرض بـدون موضوع نمی تواند باقی بماند.

اگر شعاع که از چشم خارج می شود جوهر وجسم باشد، شکالات متعددی لازم می آید :

اشـکال اوّل : طبق بیـان شـما شـعاع از چشم مـا بیرون می آیـد وبه مرئی می رسـد وما مرئی را می بینیم، با این وصف وقت که چشم خود را با لا می آوریم ونصف از آسـمان را می بینیم بایـد به انـدازه ای نصف آسـمان نور از چشم ما خارج شود، واگر چشم خود را ببندیم ودوباره باز نموده به آسمان نگاه کنیم باز هم باید همان اندازه نور از چشم ما خارج شود درحالیکه چنین چیزی ممکن نیست.

اشکال دوّم : اگر شعاع اراده داشت می توانست به جوانب مختلف تعلق بگیرد، ولی جسم شعاعی چون شعور ندارد حرکتش طبیعی است و به خط مستقیم سیر می کند، درحالیکه وقت ما در بیابان وسیع باشیم وبه آسمان نگاه نماییم نصف جهان را می بینیم، پس باید نور به جهات مختلف سیر نماید بدون قاسر وبدن شعور واراده و چنین چیزی ممکن نیست.

اشکال سوّم : اگر از چشم ما شعاع خارج شود وبه مرئی برسد وقت که ما کوکب را می بینیم باید شعاع جسمی افلاک را بشکافد وبه کوکب برسد، درحالیکه خرق افلاک صحیح نیست.

ص: ۱۸۵

اشکال چهارم : اگر شعاع نوری که از چشم خارج می شود وبه مرئی می رسد جسم باشد با وزیدن باد نباید متشوّش شود درحالیکه ما شیء را موّاج می بینیم.

علاوه بر این اگر شعاع جسم باشد دید ما نباید تغییر کند، درحالیکه دید ما تغییر می کند.

دلیل دوّم : اگر شعاع از چشم ما خارج شود چون که حرکت می کند باید به آنچه نزدیک است زود تر به برسد بعد به آنچه که دور تر است مثلاً اوّل قمر را ببنیم بعد بقیه افلاک را، درحالیکه چنین نیست، ما همه افلاک را هم زمان می بینیم.

متن : اما اذا اريد حقيقه الشعاع الّذی هو من قبيل الاعراض فظاهر (بطلانش ظاهر است؛ چرا که عرض منتقل نمی شود) و ان اريد به جسم شعاعیّ يتحرک من العين الی المرئی (جواب ان :) فلانّا قاطعون بانّه يمتنع (۱) ان يخرج من العين جسم ينبسط فی لحظه علی نصف کره العالم ثم اذا انطبق الجفن عاد إليها او انعدم ثم اذا فتحه (عين) خرج مثله وهکذا (۲) وان يتحرک الجسم الشعاعی من غير قاسر و لا إراده الی جميع الجهات (۳) وان ينفذ فی الافلاک و يخرقها ليری الکواکب (۴) وان لا يتشوّش بهبوب الريح و لا يتصل بغير المقابل (مثال برای منفی يعنی تشوّش :) کما فی الاصوات حيث (وقت که) تميلها الرياح الی الجهات و لانّه (عطف بر لانّه متوهم) يلزم ان يری القمر قبل الثوابت بزمان يناسب تفاوت المسافه بينهما و ليس کذلک بل تری الافلاک بما فيها من الکواکب دفعه

ص: ۱۸۶

اشکالات قول اصحاب شعاع ۹۲/۰۲/۰۲

.Your browser does not support the audio tag

اشکالات قول اصحاب شعاع

بحث در اشکالات داشتیم که بر مدعای اصحاب شعاع وارد شده، صرف نظر از ادله ای شان، آخرین اشکال این است که اگر دیدن اشیا توسط خروج شعاع باشد، شعاع می تواند از منافذ اجسام دارای منفذ عبور کند و ما درون اشیاء مذکور را ببنیم؛ مثلاً کوزه دارای منافذ است چرا که بیرون کوزه ای پُر آب نم دار است وشعاع که از چشم خارج می شود باریک است ومی تواند از منافذ کوزه عبور نماید ولذا اگر دیدن به خروج شعاع باشد ما باید درون کوزه را ببنیم، برعکس بطری وشیشه دارای منافذ نیست وما نباید درون بطری وشیشه را ببنیم؛ چرا که منفذ ندارد که شعاع از آن عبور نماید وما در آخر شعاع آب درون بطری وشیشه را ببنیم، درحالیکه ما درون کوزه را نمی توانیم ببنیم ولی درون بطری وشیشه را می بینیم. پس دیدن به خروج شعاع نیست.

برفرض اگر بگویید که بطری وشیشه منفذ دارد وشعاع از آن نفوذ می کند، در این صورت ما باید آب را نقطه نقطه ببنیم؛ چرا که شعاع به صورت نقطه از منفذ عبور می کند.

مثال دیگر : حوض که پری آب است ودر ته حوض چیزی وجود دارد، اگر دیدن به خروج شعاع باشد ما نمی توانیم شی ته حوض را ببنیم؛ چرا که آب منفذ ندارد و شعاع نمی تواند در آب نفوذ کند، درحالیکه ما می توانیم شی ته حوض را ببنیم. پس دیدن به خروج شعاع نیست.

در تأویل که اصحاب شعاع داشتند گفتند که خروج شعاع به صورت مخروط متوهم و ما در راس مخروط که زاویه مخروط است ودر چشم ما، شی مرئی را می بینیم.

ص: ۱۸۷

تأویل دیگر : مراد از خروج شعاع این است که وقت شی مرئی در مقابل چشم قرار می گیرد فیاض تعالی، بین شیء مرئی وچشم ما ویا درچشم ما، شعاع را افاضه می کند وما شی مرئی را می بینیم.

ان قلت : اصحاب شعاع تعبیر به خروج شعاع نموده است، ولی شما در این تأویل افاضه را مطرح نمودید.

قلت : بخاطر فاصله ای که بین شیء مرئی وچشم وجود دارد، آنها تعبیر به خروج نموده اند مجازاً.

جواب از تأویل دوّم :

اولا، این تاویل برای کلام اصحاب شعاع بعید است، چرا که در کلام اصحاب شعاع قرینه وشاهدی برای آن نداریم.

ثانیاً، این تاویل فی نفسه باطل است به چند وجه؛ یکی به این جهت که هرحادثی که بخواهد حادث شود باید استعداد حدوث آن باشد واستعداد درجای است که کیفیت وتحول کیفیت باشد ودر مانحن فیه چه کیفیتی است که استعداد حاصل شود؟

دیگر آنکه مفیض شعاع کی است؟ عقول است، حق تعالی ویا افلاك؟ افلاك که نور خود شان را دارد وافاضه شعاع دیگری برای شان ممکن نیست، اگر عقول وحق تعالی افاضه نمایند باید واسطه ای جسمانی واسطه شود؛ چرا که نور امر جسمانی است وامر جسمانی مباشرتاً از عقول و به طریق اولی از حق تعالی صادر نمی شود، وچنین واسطه ای وجود ندارد.

وجه سوم اینکه اگر شعاع از بیرون بیاید این شعاع اجنبی است ونمی تواند مبصر باشد؛ چرا که ربطی به باصره ای ما ندارد. رك : حاشیه شوارق.

ص: ۱۸۸

دلیل دیگر اصحاب شعاع : اگر شعاع از چشم ما خارج شود وما شی را ببنیم مرئی را به همان اندازه که است می بینیم؛ چرا که شعاع پخش می شود روی تمام آن، امّا اگر دیدن به انطباع باشد، چون چشم ما کوچك است وشی خارجی بزرگ باید صورت کوچك شود وبه چشم ما برسد ولذا باید جسم مرئی کوچك دیده شود، واینکه به اندازه ای واقعی دیده می شود بخاطر این است که ما با شعاع می بینیم.

جواب : آنچه که ممتنع است حصول خود کبیر درصغیر است امّا حصول شبح کبیر در صغیر ممتنع نیست، چنانچه شبح کره در آینه حاصل می شود، وشبح که وارد می شود هرچند به اندازه شی خارجی نیست ولی آنچه که دیده می شود شبح نیست، بلکه شی خارجی است، شبح فقط زمینه را فراهم می کند ولذا ما شی را به همان اندازه که است می بینیم، بله اگر مبصر شبح شی خارجی بود اشکال وارد بود.

متن : ویلزم أیضا (علاوه بر آنچه گفتیم) ان یری ما فی (درون) الخزف (سفال) لکثره المسام (روزنه، منافذ) فیه (خزف) بدلیل (دلیل کثر مسام) الموشح (ترشح آب به بیرون کوزه) دون ما فی (درون) الزجاج (شیشه) او الماء و لو کان رؤیه ما فیهما (زجاجه وماء) من جهه المسام لوجب ان یکون (رؤیت) بقدرها (مسام / یعنی باید نقطه نقطه دیده شود) من غیر ان یری الشی ء بمجموعه (چون یک پارچه به بیرون نرسیده) و قد یأوّل أیضا (علاوه بر تأویل قبل) قول اصحاب الشعاع بانهم ارادوا بخروج الشعاع حدوثه من المبدأ الفیاض علی هیئه المخروط المذکور عند مقابله المرئی للبصر و سمّوه (افاضه) خروجا تجوزا (مجازا) و لا یخفی بعده (تأویل؛ چون در هیچ جای کلام شان به آن اشاره نشده) مع شناعته أیضا (یعنی باطل بودن خود تأویل) و ان کانت (توجیه دوّم) اقل من شناعه الاوّل (توجیه اول)

ص: ۱۸۹

و من ادلّتهم ما جعله فی المواقف عمدتها و هو المنقول عن جالینوس و هو ان الجسم لا ینطبع فیه من الاشکال الّا ما یساویه (جسم) فی المقدار فیجب علی تقدیر کون الابصار نفس الانطباع او شروطا به ان لاـ یبصر من الاشیاء الا قدر نقطه الناظر (مردمک چشم) منا لکنّا نُبصر نصف کره العالم و الجواب انه لا یمتنع حصول شبح الکبیر فی الصّغیر انّما المحال حصول الکبیر (خود کبیر) فی الصّغیر فلو کان البصر نفس الشبح علی ما توهّمه المتاخّرون من کلام المعلّم الاوّل و حکوه عنه (معلم اوّل) کان ذلک (اشکال) و اراد لاـ محاله و اما اذا کان انطباع الشبح شرطا للابصار و کان المبصر هو الامر الخارجی علی ما هو الحق فلا یرد علیه (قول به انطباع) ذلک (اشکال) فانّ شبح الشی ء قد لا یساویه و ان کان (شبح) موجبا لابصاره علی ما هو علیه هذا

مذهب سوم در ابصار: ۹۲/۰۲/۰۳

.Your browser does not support the audio tag

مذهب سوم در ابصار:

بحث در ابصار داشتیم که دومذهب رایج درباب ابصار بیان شد؛ یکی اینکه ابصار به انطباع صورت در چشم است ودیگر آنکه ابصار به خروج شعاع از چشم است مذهب سوّم این است که هوای واسطه بین رائی ومرئی متکیف می شود به کیفیت بصر و آلت قوه باصره می گردد، طبق این بیان قوه ای باصره دو تا آلت دارد یکی چشم ودیگری هوای متکیف وقوه ای باصره به کمک این دو آلت می بیند.

اشکال : سبب تکیف هوا چیست، بواسطه ای خروج شعاع این هوا متکیف می شود ویا بدون خروج شعاع؟ اگر با خروج شعاع متکیف شود؛ اوّلاً تمام اشکالات که بر اصحاب خروج شعاع وارد است بر این مذهب هم وارد است، ثانیا چگونه ای هوای به این وسعت با خروج شعاع متکیف شود مثلا فرض می کنیم گنجشک ویا پشه ای چیزی را ببیند، چگونه شعاع که از چشم یک گنجشک وپشه خارج می شود هوای وسیع را متکیف می کند.

ص: ۱۹۰

ثالثاً، اگر عامل تکیف هوا شعاع نوری است که مثلاـ ازچشم انسان خارج می شود، درجای که یک جمع باهم می خواهد چیزی را ببیند، وقت که انسان اوّل نگاه می کند هوا متکیف می شود، شخص دوّم که نگاه می کند تکیف هوا شدید تر می شود وهکذا پس وقت که یک گروه از انسان به چیزی همزمان نگاه می کند باید دیدن بهتر واضح تر صورت گیرد، در حالیکه چنین نیست هیچ گاه انسان که چشم ضعیف دارد دیدش در نگاه دسته جمعی بهتر نیست از زمان که منفرد به چیزی نگاه می کند.

رابعاً، درفرض کیفیت اشتداد پیدا کند اشکالش همان است که بیان شد ولی در صورت که کیفیت قبول اشتداد نکند در این صورت یا هیچ یک از چشم ها نمی تواند هوا را متکیف کند، ویا برخی از چشم ها می تواند هوا را متکیف نماید وبرخی دیگر نمی تواند ویا همه ای چشم ها می تواند هوا را متکیف نماید، در صورت که هیچ یک از چشم ها نتواند هوا را متکیف

نماید باید طبق این مذهب ابصار صورت نیگیرد، که باطل است، در صورت دوّم که برخی از چشم ها بتواند هوا را متکیف نماید وبرخی دیگر نتواند این اوّلاً ترجیح بدون مرجح است وثانیاً گروه دوّم نباید ببیند، درحالیکه چنین نیست، ابصار برای همه، در صورت سوّم که لازم می آید که توارد علل مستقل بر معلول واحد؛ چرا که وقت یک نفر نگاه نمود هوا متکیف می شود، شخص دوم که نگاه نمود باز هم همان هوا را متکیف می کند، نه اینکه تکیف آن را شدید نماید چون در این فرض کیفیت اشتداد نمی یابد، وهکذا شخص سوّم و... ودر نتیجه در ابصار شخص اوّل مثلاً هم استحاله ای خودش اثر دارد وهم استحاله ای که از ناحیه ای ابصار دیگران است.

متن : و امّا المذهب الثالث فیمکن ابطاله بمثل ما ذکر فی ابطال الشعاع و قالوا أیضا انّا نعلم بالضروره (بالبداهه) انّ الشعاع الّذی فی عین عصفور بل بقّه یستحیل ان یقوی علی احاله نصف کره العالم الی کیفیّته و أیضا لو توقف الابصار علی استحاله المشف المتوسّط لکان کلّما کانت العیون اکبر (اکثر، ظ) کان الابصار اقوی لانّ ذلک (کیفیت) لیس مما لا یقبل الاشتداد لانّه (کیفیت) من باب القوی و الحالات (چون تأثیر گذار وتأثیر پذیر است) فیجب ان یکون ضعفاء البصر اذا اجتمعوا راوا اقوی و اذا تفرقوا راوا اضعف کذا فی الشفا علی انّا نقول تلک الکیفیه ان قبلت الاشتداد فذاک و الا فعند اجتماع العیون (۱) لو لم یحصل تلک الحاله لشی ء من العیون لزم ان لا یقع الابصار لاحد و هو باطل (۲) و لو حصلت لبعض العیون فقط مع کونه ترجیحا من غیر مرجح یلزم ان لاـ یراه الّا ذلک البعض (۳) و لو حصل لکلّ من تلک العیون لزم اجتماع العلل المستقله علی معلول واحد شخصی (ابصار مثلاً زید)

قول سوم در ابصار : ۹۲/۰۲/۰۴

Your browser does not support the audio tag.

قول سوم در ابصار :

قول سوّم که در باب ابصار گفته شد این است که بین چشم ما وشیء مرئی جسم شفّاف واسطه می شود وچشم ما جسم شفّاف را متکیف به کیفیت خودش می کند ودر نتیجه قوه ای باصره دوتا آلت دارد برای ابصار یکی چشم ما ودیگری هوای متکیف شده.

اشکال : اگر شیء متوسط به کیفیت چشم ما متکیف شود این کیفیت یا قابل اشتداد است ویا قابل اشتداد نیست، اگر قابل اشتداد باشد در صورت که یک شیء را چند نفر باهم می خواهند ببینند باید شیء بهتر دیده شود تا زمانی که یک نفر می خواهد آن شی را ببیند، درحالیکه بال وجدان دیدن درحال جمع ودیدن انفرادی فرقی ندارد. واگر کیفیت قابل اشتداد نباشد در این صورت باید یا هیچ چشمی هوا را متکیف نمی کند که طبعاً ابصار صورت نخواهد گرفت، یا بعض چشم ها هوا را متکیف می کند که این اوّلاً ترجیح بدون مرجح است وثانیاً باید هما بعض ببیند درحالیکه چنین نیست، بلکه همه می بینند، ویا اینکه چشم همه هوا را متکیف کند، که در این صورت توارد علل بر معلول واحد لازم می آید؛ چرا که وقت مثلاً زید می بیند هوا را متکیف می کند، بکر هم که می بیند هما هوا را متکیف می کند وهکذا ابصار های بعدی هر کدام همان هوا را متکیف می کند ودرنتیجه ابصار زید مثلا هم متاثر از استحاله ای خودش است وهم متاثر از استحاله ای بکر و...

ص: ۱۹۲

لایقال : وقت که زید می بیند همان اوّلین که کیفیت که هوا پیدا می کند علت دیدن زید است؛ چرا که اگر امور متعددی صلاحیت داشته باشند که هر کدام علت مستقل برای امری باشند، وقت که اوّلین امر اثر گذاشت بقیه امور تأثیر نمی گذارد.

لانّا نقول : فرض می کنیم که پنج نفر ایستاده اند وشیء را می بینند، در این صورت طبق فرض شما وقت که ابصار مثلاً زید هوا را متکیف نمود، اوّلاً ـ کیفیت های دیگر بی فایده خواهد بود وثانیاً دیگران نباید ببینند چرا که چشم زید هوا را آماده

نموده؛ یعنی بمنزله چشم نموده که قوه ای باصره ای زید ببیند، کیفیت چشم زید برای دیگران بدرد نمی خورد، چنانچه که چشم زید بدرد دیگران نمی خورد. پس بقیه نباید ببینند درحالیکه چنین نیست، ابصار برای هم واقع می شود.

وامّا اصحاب انطباع :

اصحاب انطباع برای مدعای شان چنین استدلال نموده اند که چشم ما یکی از حواس است باید ببنیم که بقیه ای حواس چگونه عمل می کند، آیا حواس ما به طرف محسوس می رود ویا چیزی را به سوی آن می فرستد؟ روشن است که حواس چنین عمل نمی کند؛ به سمت چیزی نمی رود ویا چیزی به سمت محسوس نمی فرستد مثلاً لامسه ای ما به سمت ملموس نمی رود و چیزی هم به سمت آن نمی فرستد، بلکه باید ملموس به لامسه ای ما برسد تا لمس صورت گیرد، همین طور در ذائقه وشامه باید مذوق ومشموم به آن برسد تا درک نماید، نه اینکه ذائقه وشامه به سمت مذوق ومشموم برود ویا چیزی به سمت آن بفرستد. وقت که حاسه این گونه عمل می کند باید چشم هم مبصر را بپذیرد، نه انیکه چیزی به سمت آن بفرستد.

ص: ۱۹۳

سوال : آیا هوای که واسطه است بین باصره وشیء مرئی، فقط صورت را عبور می دهد ویا اینکه هم قبول می کند وهم عبور می دهد؟

جواب : هوا صورت را قبول نمی کند، بلکه فقط صورت را عبور می دهد به این صورت که شبح از جسم مستنیر توسط هوا منتقل می شود به چشم که صیقلی است وقوه ای با صره که دارای روح است آنرا می بیند. خلاصه هوای واسطه است بین جسم مستنیر وشی قابل یعنی شی صیقلی، درصورت که عائق در کار نباشد، وشی صیقلی درصورت می تواند ببیند که دارای روح باشد مثل قوه ای باصره، وآینه هرچند صیقلی است ولی دارای روح نیست.

متن : لا۔ یقال لا۔ یلزم ذلک لانّه اذا کان امور یصلح ان یکون کل منها علّه مستقلّه لامر (معلول) فأیّها (امور) سبق کان هو العلّه کما مر فی مبحث الماهیّه فی علیّه عدم العلّه لعدم المعلول لانّا نقول فیلزم ان لا یری غیر ذلك السّابق من العیون اذ لا معنی لرؤیه احد بکیفیه شعاع بصر غیره هذا وامّا اصحاب الانطباع فقالوا کما ان سایر المحسوسات لیس یکون ادراکها بان یرد علیها شی ء من الحواسّ بارزا إلیها (درحالیکه اشکار شود حاسه به سوی محسوس) متصلا بها او مرسلا رسولا إلیها کذلك (عدل کما) الابصار لیس یکون بان یخرج شعاع البته فیلقی المبصر بل بان ینتهی صوره المبصر الی البصر بتأدیه الشفاف (هوا) و لیس المراد من تادیه الشفاف ان الهواء یقبل صوره المبصر فیحمله الی البصر بل المراد ان من شان الجسم المستنیر ان یتأدی شبحه الی المقابل له (خودش) اذا کان (مقابل) قابلا للشبح (یعنی صیقلی باشد) ان لم یکن بینهما (جسم مستنیر وقابل) عائق هو الملوّن

دلایل قول به انطباع ۹۲/۰۲/۱۱

.Your browser does not support the audio tag

دلایل قول به انطباع :

بحث در اثبات قول به انطباع داشتیم دلایل برای این مطلب اقامه نمودیم، که ابصار به انطباع است نه خروج شعاع.

دلیل دیگر: اشیاء که نزدیک اند ما آنها را بزرگ می بینیم ووقت که دور شوند کوچک دیده می شوند، وجه این امر آن است که طبق قول به خروج شعاع از چشم انسان مثلا، شعاع به صورت مخروط خارج می شود و به مرئی می رسد، بگونه ای که راس مخروط وزاویه ای آن در چشم ما است وقاعده ای آن روی مرئی می افتد.

طبق قول به خروج شعاع معیار قاعده ای مخروط است؛ اگر قاعده ای که بر مرئی واقع می شود بزرگ باشد مرئی بزرگ تر دیده می شود و چنانچه قاعده ای که بر مرئی واقع می شود کوچک باشد مرئی کوچک دیده می شود، امّا طبق قول به انطباع آنچه که مهم است زوایه ای مخروط است که در آن صورت مرئی قرار می گیرد، چنانچه زاویه ای مخروط کوچک باشد صورت که در آن واقع می شود کوچک است ومرئی کوچک دیده می شود، ودرصورت که زاویه ای مخروط بزرگ باشد صورت که در آن وقع می شود بزرک است ومرئی بزرگ دیده می شود. باتوجه به این بیان اگر قائل به خروج شعاع باشیم کوچک دیده شدن وبزرگ دیده شدن مرئی توجیه نمی شود؛ چرا که قاعده ای مخروط که در واقع همان وتر معین است فرق نمی کند وکوچک بزرگ نمی شود، امّا بنابر قول به انطباع کوچک دیده شدن وبزرگ یده شدن شی مرئی توجیه می شود، چه اینکه وتر معین که همان مرئی خارجی است هرگاه نزدیک باشد زاویه بازتر می شود ومرئی بزرگ دیده می شود، امّا همان وتر اگر دور تر باشد ساق های زاویه بلند تر می شود وزاویه کوچک تر می شود وصورت که در آن می افتد کوچک دیده می شود.

ص: ۱۹۵

خلاصه طبق قول به شعاع ملاک بزرگ دیده شدن وکوچک دیده شدن بزرگ وکوچک بودن قاعده ای مخروط است که درمانحن فیه همان شیء خارجی است، که یک شی معین است وتغییری درش نیست، امّا طبق قول به انطباع ملاک کوچک وبزرگ دیده شدن کوچک بودن وبزرگ بودن زاویه مخروط است که با نزدیک شدن ودور شدن یک وتر معین فرق می کند، درمانحن فیه وتر معین همان شیء خارجی است، که هر گاه نزدیک باشد ساق های زاویه کوتاه و باز تر می شود وزاویه بزرگ تر می شود وچنانچه دور تر باشد ساق های زاویه بلند و بهم نزدیک تر می شود وزاویه کوچک تر می شود ودرنتیجه مرئی کوچک تر دیده می شود.

تذکر : هرخط وسطح که دهانه ای زاویه را ببندد می شود وتر زاویه، در زاویه مسطحه آن خط که دو ضلع زاویه را به هم وصل می کند ومقابل زاویه است وتر می باشد، ودر زاویه مسجمه مثل مخروط همان سطح که در مقابل دهانه ای زاویه است وتر زاویه می باشد.

متن : دلیل اخر) بر قول به انطباع) و هو انّ الشی ء (مرئی) اذا قرب من (بمعنای به) الرائی یری اکبر ممّا اذا بعد عنه و ما ذاک الّا لانّ الانطباع فی العین انّما هو علی مخروط من الهواء المشف راسه متّصل بالحدقه و قاعدته سطح المرئی حتی انّه وتر لزاویه المخروط و معلوم انّ وترا بعینه (وتر معین) کلما قرب من الزاویه کان السّاق اقصروا الزاویه اعظم و کلما بعد فبالعکس و الشیخ الّذی فی الزاویه الکبری اعظم من الّذی فی الصغری و هذا (این توجیه) انما یستقیم اذا جعلنا موضع الابصار هو الزاویه علی ما هو رای الانطباع لا القاعده علی ما هو رای خروج الشعاع فانّها (قاعده) لا تتفاوت

ص: ۱۹۶

رؤیت شی در جسم صیقلی ۹۲/۰۲/۱۸

.Your browser does not support the audio tag

رؤیت شی در جسم صیقلی :

بحث درروئیت شـیء درجسم صقلی داشتیم؛ مثل اینکه چگونه شیء را درآینه می بینیم وچگونه خود مان را در آینه می بینیم، گفته شد که دوتا زاویه داریم زاویه ای شـعاع وزاویه انعکاس واین دوزایه باید مساوی باشد ؛ چرا که اگر مساوی نباشـند رائی ومرئی درمقابـل آینه نخواهنـد، بعبارت دیگر این شـرط برای این است که رائی ومرئی در مقابل آینه باشـند، که این اگر چنین باشد شیء مرئی در انتهای زاویه ای انعکاسی دیده می شود.

انعکاس وارونه :

تبیین وارونه دیـدن شـی در جسم صـیقلی: وقت که درکنـار حوض باشـیم وبه آن نگاه نماییم می بینیم که عکس درخت کنار حوض وارونه در حوض منعکس می شود، این مسـاله بـا توجه دو امر روشن می شود؛ یکی تسـاوی زاویه ای شـعاع وزاویه ای انعکاس ودیگری کوتاهی وبلندی زاویه ای انعکاس.

توضـیح مطلب : بـاتوجه به تساوی زاویه ای شـعاع وزاویه ای انعکاس هرگاه شـعاع از چشم خارج شود وبه آب ویا آینه برسـد واز آن منعکس شود و به شـیء مرئی برسد، چنانچه شـعاع خارج شده از چشم کوتاه باشد شـعاع انعکاسـی بلند تر خواهد بود برای این که دو زاویه شـعاع وزاویه ای انعکاس مساوی باشـد، وهر گاه شـعاع خارج شـده از چشم بلنـد باشد شـعاع انعکاسـی کوتاه خواهد بود بدلیل تساوی زاویه ای شـعاع وزاویه ای انعکاس. پس شـعاع که از چشم خارج می شود چنانچه فاصله اش با حوض مثلاً کم باشـد شـعاع انعکاسـی به قسـمت های بالاتر درخت منعکس می شود وقسـمت های با لای درخت را نشان می دهد، وچنانچه شـعاع خارج شده از چشم فاصـله اش از آب حوض زیاد باشد به قسمت های پایین تر درخت منعکس می شود وقسمت های پایین تر درخت را نشان می دهد.

ص: ۱۹۷

شعاع های انعکاسـی هرگاه فاصـله اش از حوض مثلاً کم باشـد در سـطح دیـده می شود وهرگاه فاصـله اش زیاد باشد درعمق دیده می شود. بنابر این شـعاع انعکاسـی که به قاعده ای درخت می رسد قاعده را در سطح حوض نشان می دهد و شعاع های انعکاسـی قسـمت های بالاتر درخت با توجه به فاصله ای شان درعمق حوض دیده می شود، وطبعاً شعاع انعکاسی نُک درخت در پایین ترین قسمت حوض یعنی کف حوض دیده می شود، به همین جهت ما عکس درخت را در حوض وارونه می بینیم.

متن : و من لوازم تساوی زاویتی الشـعاع و الانعکاس رؤیه الشـجر علی شط النّهر متنکّسا (وارونه) و السبب فی ذلک (متنکس دیدن) هو ان الشـعاع اذا وقع علی سـطح الماء ینعکس منه الی راس الشـجر من موضع اقرب الی الرائی و الی اسـفله من موضـع ابعد من الرائی الی ان یتّصل قاعده الشـجر بقاعده عکسه و لنفرض لتصویر ذلک خط « اب » عرض النهر و خط « ج ب » الشجر

القائم علی شطه و « ه » الحدقه و نفرض علی « اب »نقطتی « ی و » و علی « ج ب » نقطه « ح ط » فاذا خرج من « ه » اخط شعاعی الی « و» و اخر الی « ی » وجب ان ینعکس الاوّل الی نقطه « ط » مثلا ـ فیکون الزاویه الشعاعیه _ اعنی زاویه « ه وا » _ کالزاویه الانعکاسیه اعنی زاویه « ط و ب » و (عطف بر ان ینعکس) ان ینعکس الاخر الی نقطه « ح » فیتساوی أیضا شعاعیه « ه ی ا » (اضافه ای بیانیه یعنی زاویه ای شعاعی) و انعکاسیه « ح ی ب » (اضافه ای بیانیه یعنی زاویه انعکاسی) فیکون المنعکس الی راس الشجر اطول من المنعکس الی ما تحته و النفس لا تدرک الانعکاس لتعودها (عادت نفس) برؤیه الاشیاء علی استقامه الشعاع فیحسب الشعاع المنعکس نافذا فی الماء فیکون راس الشجر عندها ادخل فی عمق الماء (چرا که هرچه فاصله ای شعاع انعکاسی بشتر باشد بشتر درعمق دیده می شود) و هکذا الی اسفله فتراه (شجر) متنکسا راسه ابعد من سطح الماء غائرا (درحالیکه فرورفته) فیه (مأ) جدّا (یعنی عمیقا) و بیانه علی التحقیق بحیث یظهر کونه (مطالب) من (ناشی/ از) لوازم التساوی المذکور (تساوی زاویه ای شعاع وزاویه ای انعکاس) انّما هو فی علم المناظر.

ص: ۱۹۸

توجیه دو بینی وتک بینی ۹۲/۰۲/۲۳

.Your browser does not support the audio tag

توجیه دو بینی وتک بینی :

بحث درتوجیه دوبینی داشتیم هم بر منای خروج شعاع وهم برمبنای انطباع، وبیان نمودیم که طبق این دو مبنا چگونه تک بینی ودوبینی صورت می گیرد، مستشکل اشکالی را مطرح می کند که برتوجیه های مذکور طبق هردو مبنا وارد است.

معترض : اگر جسم در مقابل ما قرار گیرد، یکی دور ودیگری نزدیک، هرگاه چشمان متمرکز باشد روی یکی از اجسام ودیگری را هم ببنیم آنچه را که متمرکز نگاه می کنیم یکی می بینیم وآن را که غیر متمر کز نگاه می کنیم دوتا می بینیم واین با هیچ یک از دوتوجیه ساز گار نیست.

توجیه تک بینی طبق مبنای خروج شعاع این بود که شعاع های مخروطی خارج شده ازچشم ملتف می شود وسهم شان یکی می گردد ولذا ما شیء را یکی می بینیم، امّا در دوبینی مخروط های مذکور ملتف نمی شود ودرنتیجه سهم شان هم یکی نمی گردد وبه همین جهت ما شیء را دوتا می بینیم، با توجه به این توجیه در مثال بالا مخروط های خارج شده از چشم هم باید ملتف شده باشند وهم ملتف نشده باشند.

توجیه تک بینی بنابر مذهب انطباع این گونه بود که عصب های مخروطی شکل مجوف مستقیم اند وانفطار ندارد ولذا در ملتقی العصبتین هم دیگر را قطع می کنند وما شبح ها یکی می شوند وقوه ای باصره ای موجود در آنجا شبح را یکی می بیند، امّا در دوبینی عصب های مذکور انفطار دارند معوج اند ولذا کاملاً هم دیگر را قطع نمی کنند بلکه فقط پیچ بر می دارند ولذا شبح یکی نمی شوند وقوه ای باصره حاضر در آنجا دوتا می بیند. با این بیان درمثال مذکور عصب های مجوف هم باید مستقیم باشند وهم معوج که باطل است.

ص: ۱۹۹

لاهیجی : آلت بصر هر چه که باشد، چه عصب مجوف باشد وچه روح بخاری، هرچند ذاتاً یکی باشد به اعتبار می تواند دوتا شود؛ مثلاً سهم یا روح بخاری که یک شبح را می فرستد با همان روح بخاری وسهم وقت که شبح دیگر را می فرستد بلحاظ آلت بودن فرق می کند. پس آلت که یک شبح را می رساند به قوه ای باصره با آلت که دوتا شبح را می فرستد به قوه ای باصره فرق دارد، به همین جهت لازم نمی که یک چیز هم مستقیم باشد وهم معوج ویا هم ملتف باشد وهم غیر ملتف.

سوال : آیا می توانیم در حیوانات حاسه ای داشته باشیم که در انسان آن حاسه را نداشته باشیم؟

جواب : انسان رتبه اش بالاتر از حیوان است ولذا نمی شود حاسه ای در حیوان باشد ولی در انسان نباشد، بعبارت دیگر مرتبه ای حسی انسان بالاتر از مرتبه ای حسی حیوان است ولذا بعید است که حاسه ای در حیوان باشد ولی در انسان آن حاسه وجود نداشته باشد (واینکه موجودات عقلی حاسه ندارد به این جهت است که این موجودات مرتبه ای وجودی شان بالاتر

است نه مرتبه ای حسی شان ولی انسان نسبت به حیوان مرتبه ای حسی شان بالاتر است.)

تبصره : واقعیت این است که دلیل بر این مطلب وجود ندارد ولذا شیخ هم می گوید بعید است، نه اینکه مستدل باشد.

متن : فان قیل اذا کان قدامنا جسمان قریب و بعید بحیث لا یحجب الاوّل الثانی فاذا جمعنا النظر (نگاه مان را متمرکز کنیم) علی ایّهما کان (به هرکدام از دور ونزدیک که باشد)، بحیث کانا لا ننظر الی غیره فانا نراه (یکی از دور و یا نزدیک را) واحدا و نری الاخر (که نظر را جمع نکرده ایم) اثنین. فلو کان السّبب (سبب تک بینی ودو بینی) ما ذکروه لما امکن ذلک (که یکی از دوجسم را یکی ودیگری را دوتا ببنیم) و الا لزم ان یکون الآله المؤدیه للشبح معوّجه و مستقیمه او متحرکه و ساکنه معا فی حاله واحده و یرد ذلک علی اصحاب الشعاع أیضا حیث یلزم تعدد السّهمین و اتحادهما معا فی حاله واحده.

قلنا الآلهُ المؤديهُ باعتبار تاديتها لشَبحٍ غيرها (آلت موديه) باعتبار تاديتها لشبحٍ اخر فان كلّا منهما مخروط على حده فالمعوّج (فالمنفتل ن.ب) فی الحقيقه غير المستقيم و المتحرّک غير الساكن و المتعدد غير المتحد فلا اشكال على شی ء من المذهبين (مذهب خروج شعاع ومذهب انطباع). فهذا هو الكلام فی الحواس الظاهره و هی كما عرفت خمس بالاستقراء و بعيد ان يكون لحيوان ما لا تكون هذه الحاسه للانسان مع كمال مرتبته فی الوجود

محسوسات مشترکه ۹۲/۰۲/۲۸

.Your browser does not support the audio tag

محسوسات مشترکه :

بحث در محسوسات مشترکه داشتیم که توسط چندین حاسه درک می شود؛ مثل مقدار که توسط باصره ولامسه درک می شود ویا مثل حرکت که همراه لون دیده می شود، همراه باصوت شنیده می شود وهمراه بازبرونرمی لمس می شود.

سوال : آیا این محسوسات مشترکه محسوس بالذات اند ویا محسوس بالعرض بمعنای بالتبع و یا بالعرض بمعنای بالمجاز؟

بیان مطلب : ما لون را درک می کنیم، خود لون دیده می شود ومبصر بالذات است وزید را همراه بالون می بینیم حقیقتاً وبالتبع وزید پدر عمرو است هم دیده می شود بالعرض والمجاز؛ چرا که صورت محسوسه ازش نداریم.

حرکت محسوس بالذات نیست به کمک لون محسوس می شود ولی وقت که محسوس شد درذهن صورت از آن نقش می بندد پس محسوس است ولی بالتبع، نه بالمجاز، بعبارت دیگر حقیقتاً محسوس است ولی بالتبع امّا پدر بودن محسوس است بالمجاز.

جواب : محسوسات مشترکه محسوس بالذات نیستند؛ چرا که خودشان مستقیماً وبدون واسطه محسوس نمی باشند ولی وقت که بواسطه ای امور دیگر محسوس شد صورت از آن درذهن نقش می بندد پس محسوس بالعرض بمعنای بالتبع است نه محسوس بالعرض بمعنای بالمجاز.

ص: ۲۰۱

سوال : آیا حواس پنجگانه کافی است برای درک محسوسات مشترک یا حاسه ای جدا گانه برای درک شان لازم است؟

ابن سینا : همین حوس پنجگانه برای درک محسوسات مشترکه کافی است؛ چرا که محسوسات مشترک محسوس بالواسطه است وچنانچه حاسه ای مخصوص می داشت نیاز به واسطه نداشت، بعبارت دیگر چون ادراک محسوسات مشترک بدون واسطه ممکن نیست حاسه ای مشترکه نداریم والاّ نیاز به واسطه نداشتیم.

متن : و ذلک (محسوس مشترک) لیس محسوسا بالعرض لان المحسوس بالعرض ما لا یکون محسوسا بالحقیقه و لکنه مقارن لما هو محسوس بالحقیقه کالاضافه المقارنه لابی عمر و ابی خالد مثلا فانّ المحسوس منهما (ابی عمرو وابی خالد [۱])

بـالحقيقه (قيـد محسوس) هو الملوّن و الشـكل و امّـا الاضـافه فليست بمحسوسه اصـلا و ليس منها (اضافه) رسم (نقش) فى الحواس قطعا. و الاشـياء المذكوره (محسوسات مشتركه) ليست كذلك (مثل اضافه) بل لها (اشياء مذكوره) رسوم لا محاله فى الحواس فهى (اشـياء مـذكوره) محسوسه بـالحقيقه و بالـذات (اعم از بالـذات وبـالتبع) لاـ بـالعرض (بالمجـاز) و ان كان احساسها (اشياء مذكوره) بتوسّط محسوسات اخرى فانّ كثيرا من الامور التى بالحقيقه و ليست بالعرض (بالمجاز) فانّها يكون بمتوسطات كذا فى الشفا

و قـد يقـال له (محسوس مشترک) أيضـا (همـان طور كه محسوس بالـذات گفته مى شود) انّه محسوس بالعرض اى بواسـطه الضوء و اللّون (هردو مبصـر) و الحراره و البروده (هردو ملموس) و نحوهمـا (تثنيه باعتبار جنس يعنى مبصـر وملموس) كما مرّ (تفسـير محسوس بالعرض بمعناى بالتبع) فى مبحث البصـر فيكون رؤيهٌ واحـده مثلا متعلقه باللون و المقـدار معا لكن باللون بالـذات و بالاصـاله و بالمقـدار بـالعرض و (عطف تفسـير براى بـالعرض :) بتبعيّه اللون و يكون لاـ محاله منه (مقـدار) اثر فى الحـاسه و ليس (مقـدار) ككون الشـخص بالعمر و حيث ليس منه (كونه أبا) اثر فى الحاسه البته و حينئـذ يكون لفظ بالعرض مشتركا بين هذين المعنيين (بالتبع وبالمجاز) و يكون (بالعرض) فى الاوّل (معناى اوّل) بمعنى المجاز بخلاف الثانى (معناى دوّم) فانه يكون بالحقيقه أيضا (همان گونه كه بالمجاز است) فانّ رؤيه اضافه الابوّه عند رؤيه اللون مجاز لا محاله و لذلك (كه رويت بالمجـاز است) لاـ يحصل منه (ابوت) رسم فى الحاسه بخلاف رؤيه الشـكل عنـد رؤيه اللون فانّها (رويت شـكل) رؤيه بالحقيقه و ان كانت بتبعيّه اللون و لذلك (كه بالتبع است) يحصل منها (شـكل) رسم فى الحاسه. ثم قال الشـيخ : و هذه المحسوسات المشتركه لمّا كان ادراكها بهـذه الحواس (حواس پنجگانه) ممكنا لم يحتـج الى حاسه اخرى بل لمّا كان ادراكها (محسوسـات مشتركه) بلاـ توسّـط غير ممكن كمـا عرفت اسـتحال ان يفرد لهـا (محسوسات مشتركه) حاسه اخرى. و قـد ظنّ بعض النّاس انّ لهذه (محسوسات مشتركه) حاسّه مشتركه زائده على الخمس بها (حاسه مشتركه) يدرك و هذا (ظن) باطل فانـك قـد عرفت ان من ذلـك (بعض از محسوسـات مشـترک) مـا يـدرک بـاللون و لـو لاـ اللون لمـا ادرک و منه (بعض از محسوسـات مشتركه) مـا يـدرک بالملموس و لو لا الملموس لما ادرک و هكـذا فلو كان يمكن ان يـدرک شـى ء من ذلک (محسوس مشترک) بغير متوسّـط (متعلق يـدرک) هو (متوسـط) مـدركٌ اولىٌ لشـى ء من هـذه الحواس لكان ذلک (حاسـه مشتركه) ممكنا و أما اذا لم يكن (ممكن) فليس لها (محسوسات مشتركه) حاسه مشتركه انتهى

ص: ۲۰۲

درباره مرکز

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند ؟

سوره زمر/ ۹

مقدمه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال ۱۳۸۵ هـ .ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفا علمی و به دور از تعصبات و جریانات اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب « مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:

۱.بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)

۲.تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی

۳.جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه ، تبلت ها، رایانه ها و ...

۴.سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو

۵.گسترش فرهنگ عمومی مطالعه

۶.زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱.عمل بر مبنای مجوز های قانونی

۲.ارتباط با مراکز هم سو

۳.پرهیز از موازی کاری

۴.صرفا ارائه محتوای علمی

۵.ذکر منابع نشر

بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :

۱.چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه

۲.برگزاری مسابقات کتابخوانی

۳.تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...

۴.تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...

۵.ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: www.ghaemiyeh.com

۶.تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و...

۷.راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی

۸.طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و...

۹.برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)

۱۰.برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)

۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و... در ۸ فرمت جهانی:

۱.JAVA

۲.ANDROID

۳.EPUB

۴.CHM

۵.PDF

۶.HTML

۷.CHM

۸.GHB

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

۱.ANDROID

۲.IOS

۳.WINDOWS PHONE

۴.WINDOWS

به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .

درپایان :

از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه

بزرگوارانی که ما را در دستیابی به این هدف یاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادند تقدیر و تشکر می نماییم.

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان -خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آباده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی -پلاک ۱۲۹/۳۴- طبقه اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

دفتر تهران: ۸۸۳۱۸۷۲۲ ـ ۰۲۱

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹